



TITLE:

「脱・自分」の欲望についての社会学的考察 -大正期の日本近代文学者を事例として-(Dissertation_全文)

AUTHOR(S):

鍵本, 優

CITATION:

鍵本, 優. 「脱・自分」の欲望についての社会学的考察 -大正期の日本近代文学者を事例として-. 京都大学, 2013, 博士(文学)

ISSUE DATE:

2013-11-25

URL:

<https://doi.org/10.14989/doctor.k17936>

RIGHT:

博士論文

「脱・自分」の欲望についての社会学的考察——大正期の日本近代文学者を事例として

鍵本 優

目次

I 問題設定	p.4
第1章 問題関心	p.4
1-1 本論の問題関心	
1-2 本論の構成	
第2章 目的と用語	p.10
2-1 本論の目的	
2-2 本論での用語について	
第3章 「脱・自分」論の理論枠組み	p.19
3-1 従来の社会学的議論の批判的検討	
3-2 本論の理論枠組み	
II 大正期の日本近代文学者にみる「脱・自分」	p.34
第4章 対象の設定	p.34
4-1 「大正期」の知識人について	
4-2 「文学者」という知識人	
4-3 出身階層と社会的位置	
第5章 大杉栄にみる「脱・自分」―「適応」と「超越」をめぐって	p.43
5-1 具体的言説	
5-2 思想的契機と独自性	
5-3 感情観念の分節化	
5-4 明治・大正期における統合的・統制的傾向と「適応」	
5-5 大正期における「超越」としての社会的反応	
5-6 考察	

第6章 辻潤にみる「脱・自分」―「自省」の反応として	p.72
6-1 具体的言説	
6-2 思想構造と精神形成	
6-3 知識人層とキリスト教	
6-4 大正期における「自省」としての社会的反応	
6-5 考察	
第7章 正宗白鳥にみる「脱・自分」―「つまらなさ」に潜むもの	p.95
7-1 「つまらなさ」をめぐって	
7-2 理想的次元と「死の恐怖」	
7-3 否定的自己意識	
7-4 理想的次元への2つのルートと「脱・自分」	
7-5 考察	
III 「脱・自分」論の社会学的意義	p.121
第8章 社会学的意義	p.121
8-1 「近代的な自我意識」という理念	
8-2 大正期における知識人層の「近代的自我」	
8-3 大正期における「脱・自分」	
8-4 本論の社会学的意義	
8-5 現代社会と「脱・自分」	
参考文献	p.145
謝辞	p.156

I 問題設定

第1章 問題関心

1-1 本論の問題関心

大正時代やその前後の時期における知識人・文学者のテキストには、観念的に自分自身から脱出しようとしたり、自分自身のありかたを壊そうとしたりする不思議な記述を見出せる。それは自殺や自傷の願望などとはまったく異なる、独特のものだ。

たとえば、アナーキストの評論家・翻訳家である新居格は、大正 14 (1925) 年の「無価値の狂想」というエッセイで「存在なんてわづらわしい丈だ」と述べ、自身が解体されていくような状態の享受を欲した。

黒い深夜である。私は寢床に横たわっていた。神経だけは冴え切っているが、四肢も胴体も——薄氷の解ける様に——無限に続く闇のなかに解けて行っただのではないかとさえ思われた。ただ一つ取り残されて冬の夜の明星のように冴えた思惟の作用。それもやがて消えるような気がした。

完全な解体である。しかし、ニヒリストの自分にとって心細いことでも、さびしいことでもなかった。自分と云うものの全存在が極めてしづかに、何の音もしずに闇のなかに解けてしまうことがどんなに望ましいか知れないのであった。(大沢編、1975・上、107-108 頁)

ここに示された解体の願望は、自殺や自傷の願望とはもちろんのこと、近代日本の知的青年層にみられた「煩悶」などとも異なる。明治 20 (1887) 年に発表された二葉亭四迷『浮雲』の主人公・内海文三の苦悩いらい、煩悶は知的青年層が直面する問題であり続けた。文三はただひたすら苦悶するが、べつに自分自身のありかたから脱出しようとしたり、自分自身の解体を欲したりするわけではない（[坪内編、2000] [平石、2012、32 頁]）。

自分自身からの脱出や自分自身の破壊というこのような観念的な記述そのものも不思議なものである。だがもっと不思議なことがある。それは、脱出・破壊の記述がときにエネルギーギッシュに展開されることである。現代の若者たちであれば「死にたいのではなく、消

えたい」などつつぶやくように表現するところを、当時の知識人・文学者たちはより積極的にエネルギーを傾けて、あたかも身を削って何かと格闘しているかのように、自分自身からの脱出や自分自身のありかたを壊そうとしているのだ。

たとえば、アナーキストにもマルキストにもなった前衛詩人の壺井繁治は、大正 15 (1926) 年発表の「頭の中の兵士」において、次のような残酷で不可思議な空想世界を描いた。

毎日、憲兵が、剣と長靴の音を高く響かせながらやって来る。

憲兵はいつも実弾をこめたピストルを右手にしっかりと握っている。

俺の頭の中には、軍隊を脱走した 1 人の兵士が隠れている。兵士は俺の頭の中で絶えず笑っている。……

「どこへつれて行こうってんだ？」

「これから貴様をあの監獄へぶち込むんだ！」

向こうを見ると、赤煉瓦の建物が、青い空を切って立っている。例の憲兵は実弾を込めたピストルを右手にしっかりと握っている。

「頭の中の兵士はどうするんだ？」

「そ奴はこうしてやる！」

いうや否や、憲兵はピストルを俺の頭に撃ちこんだ。真赤な血が頭からだらだらと流れた。血と一緒に、血みどろの兵士が俺の頭からころげ出して来た。それは 1 人ではなかった。次から次へところげ出して来た。そして、無数の血みどろの兵士がその場を埋めてしまった。血みどろの兵士たちは喚声をあげて、遙か向こうに見える赤い監獄へ向かって殺到した。(壺井、2002、中略記号は引用者のもの)

むろんこのテキストは小説・散文詩であり、読み手のさまざまな解釈が許されよう。作者の政治的立場から考えて、官憲による弾圧をテーマとしたものとみることも可能である。しかしながら言葉どおりに読めば、「頭」という物理的部分の破壊をとおして自分自身の内部の存在が脱出していくのを主人公自身がクールに、一步引いたかたちで眺めているのを表現していることは事実だ。その意味では、特殊な観念的自己破壊というテーマを描いたともいえる。「俺」という 1 人称は、そこに読み手の解釈が多少なりとも介在するといえ、作者自身の主観性を主人公のまなざしに重ねうるものだ。とすれば、この観念的自己破壊の描写は作者自身の欲望・願望とどこかでつながっている。そして作品を発表したさい、その欲望・願望に読み手ほうもが共感したかもしれない。

作者の感情や願望をもっと明確に書いた文章をみてみよう。独自のかたちで社会主義者となっていた詩人・批評家の石川啄木は、晩年の明治 45（1912）年 1 月の作品『病室より』で、部屋の外から物が壊れる大きな音を病室で聞いたことをきっかけに次のような破壊願望を書いた。

破壊！ 破壊！ かう私は、これから雪合戦でも始めやうといふ少年のやうな気持ちになつて、心の中で叫んだ。

しかし、何分かの後には、私は起しに来る妻や子にもろくろく返事さへせずに、仰向に寝たまま、唇を結び、眼球の痛くなるほど強く上眼をつかつて、いつもの苦しい闘ひを頭脳のなかで闘はせてゐなければならなかつた。破壊！ 自分の周囲の一切の因襲と習慣の破壊！ ……しかし、藻搔^{もが}けば藻搔^{もが}くほど、足搔^{あが}けば足搔^{あが}くほど、私の足は次第次第に深く泥の中に入つたのだつた。さうして今では、もう兎^とても浮み上る事が出来ないと自分でも思ふほど、深く深くその中に沈んでしまったのだつた。それでゐて、私はまだ自分の爽快な企てを全く思ひ切る事も出来ずにゐるのだつた。

たうとう私は、他の一切のものを破壊する代りに、病み衰へた自分の軀をひと思ひに破壊する事にまで考へ及んだ。私の苦しい考へ事はいつでも其処へ来て結末になる。（石川、1967、371 頁、中略記号は引用者のもの）

このように、啄木の強い破壊願望は「因襲と習慣」にしばられた自分自身を破壊することにまで思い至るものだった。「いつでも其処へ来て」という言表から、啄木はそうした自己破壊の観念を自覚していたことがわかる。

事例を挙げ続けることが目的ではないのでここでとどめるが、上に引用した 3 つの文章は明治末期（石川）と大正末期（新居・壺井）に書かれたものだ。たしかに詩人・評論家、社会主義・アナキズムなど、書き手の方法や立場も文章の雰囲気も異なっているけれども、明治末期から大正末期にかけて、こうした自分自身の否定・脱出・破壊についての諸言説が生みだされていたのである。

「私小説」や自我論や日記の習慣などに象徴されるように、この時期には知識人層を中心に自己表象の文化が日本社会に定着してきた。そうした文化的問題はしばしば学問的にも論じられている。しかし、いま確認したような自分自身の否定・脱出・破壊といった問題については、一種の自己表象の言説として知識人・文学者たちのテキストに示されているにもかかわらず、社会学を含め、従来の学問領域では本格的にとりあげられなかった。

いうまでもなく、当時の知識人のすべてが自分自身から脱出や自分自身の破壊について

の文章を書いたわけではない。程度や方向性の差はあれ、そうした文章の多くはやはり社会にたいして批判的な傾向をもつ知識人・文学者に限られる。しかも社会批判的な傾向をもつ知識人・文学者のすべてがそうした文章を書いたのでもない。つまり、自分自身の否定・脱出・破壊という欲望・願望は思想・哲学・文学のメインストリームというにはほど遠く、どこまでも傍流の小さな流れに過ぎなかった。この「傍流・小ささ」は、従来の研究が本格的に論じなかった一因でもあるだろう。

だが見落とすことができないのは、こうした欲望・願望が現代の若者の「消えたい」願望にもある程度見出せることである。自分自身の否定・脱出・破壊という欲望は現代社会の問題にもどこかで繋がっているのだ。このことをふまえれば、いくら傍流の小さな流れだったといえども研究対象として無視してよいとは思えない。おそらく一定の近代化が進んだ社会であれば、時代や場所を問わず、自身から脱出や自身の破壊といった欲望・願望は一部の人びとに生じるのではないか。日本では大正時代を中心とした時期にそうした欲望・願望が先駆されていたのである。

本論が具体的事例としてとりあげる大杉栄・辻潤・正宗白鳥の言説は、こうした欲望・願望が突出したものといってよい。それは繰り返し書かれており、筆にまかせてたまたま書いたというレベルを超えている。それぞれ1つずつ言表をあげてみよう。

われわれは、われわれの生理状態から心理状態に至るすべての上に、われわれがわれわれ自身だと思っているすべての上に、さらに厳密な、ことに社会学的の、分析と解剖とを加えなくてはならぬ。そしていわゆる自我の皮を、自我そのものがゼロに帰するまで、一枚一枚棄脱して行かなくてはならぬ。(大杉、1995、第2巻、94-97頁)

無用の屑を堆積させてゆくのが文明であり、資本主義的ピラミットでもある。人間はそれによって自縄自縛されてゆくばかりである。自分はそれを次第に剥ぎ取ることに努力しようとしている。(辻、1969-1970、第2巻、61-62頁)

こんな時分、——^{こころ}精神が身体を嘲つて、その腑甲斐なさに望みを絶つた時分——には、屡々その自滅を促したことがあつた。……闇の何処かに潜んでゐる恐しい者に生血を啜られて自然に^{じねん}枯れて行くよりも、自分の力で碎けてしまへと迫つたこともあつた。(正宗、1983-1986、第2巻、144頁、中略記号は引用者のもの)

このように、当時の知識階層の一部にみられた小さな社会現象ではあるが、その人びと

はいまの自分自身の状態から脱し去ろうとしながらも、同時にどこにも脱出先・移行先を見出せない状態に自身を追い込むような、きわめて観念的な文章をいくつも残しているのである。本論ではこうした精神的・観念的営為を「脱・自分」と呼びたい。

大正時代を中心とした知識人層・文学者たちの一部に、なぜこうした「脱・自分」が先駆的に出現していたのか。本論の問題関心はそれを社会学的に把握することにある。

「自分自身から脱出したい」「自分自身のありかたを壊したい」という欲望・願望とは、現代ふうにいえば「消えたい」願望や「じぶんの存在を一度ゼロに還元してみたいという欲望」となるだろう（鷺田、1996、58頁）。現代社会でのそうした願望・欲望は、複雑な人間関係のもとでのアイデンティティ拡散の現象や、リストカット・摂食障害などの社会心理や身体性の現象のもとに捉えうるかもしれない。

しかし当然ながら、大正期にはそうした現象がみられない。当時と現代ではそもそも自我・自己のありようが異なっている。当時の自我意識の問題は、人間関係的・社会心理的・身体的ではなく、思想的・観念的にのみ捉えられてもいた。また当時の知識人・文学者による「脱・自分」の表現はエネルギッシュな気概をも感じさせるものであり、少なくともぼんやりとした「消えたい」願望などとは異なっている。となると、歴史性・社会性などを無視した一定の現象として「脱・自分」を扱うわけにはいかない。大正期の「脱・自分」と現代の「脱・自分」とは重なりつつも異なっているのだ。

大正時代を中心とした日本社会とは、近代社会が特殊なかたちで成立しつつあった時期・場所である。単純化をおそれずにいえば、自力で近代化を達成してきた西洋社会や近代化の成熟を通過したとみられる現代社会とは異なり、明治以来の日本社会は後発的に外側から「西洋近代」を導入し、それを急速に自国の諸分野へ（誤解も含めて）植えつけようと無理を重ねてきた。「輸入物」の1つである「近代的自我」の問題だけがそうした特殊性を免れたとはどうも考えにくい。

以上のことから本論は、大正時代を中心とした知識人層・文学者たちによる「脱・自分」の欲望・願望の表象を、歴史的な場所性に刻印された、しかも当時一般の民衆には見られない特殊な社会的現象だったとみる。「近代的自我」からの脱出や「近代的自我」の破壊といった「脱・自分」は、当時の知識人層・文学者たちの特異な精神的・観念的苦闘のすがたとして社会学的に把握できるものだと考える。

1-2 本論の構成

本論の構成は以下になる。

まず、いま述べた問題関心をうけて、次の第2章では本論の目的を述べる。また、本論で使う用語についても論じる。さらに、第3章では従来の議論を批判的に検討したうえで、本論で具体的事例を考察するさいの理論枠組みを設定する（Ⅰ）。

Ⅱでは、まず具体的事例として考察対象を選択した理由を述べ（第4章）、3つの具体的事例をもとに、大正期の近代日本文学者における「脱・自分」をめぐる、その歴史的・社会的・文化的な背景と関連づけつつ、言説・思想構造・精神形成という点から社会学的に考察する。

第5章の大杉栄のケースでは、科学・哲学・芸術・政治をテーマとしたその評論において「脱・自分」の欲望が明確にかつストレートに現れている。また、大杉の言説そのものにもその感情観念の分節化にも、大正期全般に特徴的だと思われる「生命観念」が強力に作用している。こうした理由から、大正期の基本的な歴史的・社会的状況を確認しつつ、1つめの考察対象とする。

第6章の辻潤のケースでは、自身のことを露出的に書き続けたそのエッセイにおいて「脱・自分」の欲望が示されている。そこからは「超越的なものからの揺り戻し」という論点が抽出される。本論ではとくに大正後末期の歴史的・社会的変容に焦点をあてながら、それを考察する。

第7章の正宗白鳥のケースでは、倦むことなく書き続けられた「つまらない」という言表がそのエッセイ・評論・小説から散見される。そこには自身の消滅を観念的に突き詰める「脱・自分」としての否定的な自己意識を読み込むことができる。本論では、それを明治後期から大正初期にかけての歴史的・社会的・文化的状況に照らし合わせて考察する。

Ⅲでは、前編（Ⅱ）でもたらされた結果をもとに、本論での議論と考察がもつ社会学的意義と現代的展望を述べる（第8章）。

第2章 目的と用語

2-1 本論の目的

本論では、「個人的主体が、観念的に自分自身を否定し、そこから脱し去ったり、それを破壊したりしようすること」を「脱・自分」と呼び、1つの社会学的な見地から、大正期の知識人層・文学者たちの一部にみられた「脱・自分」の欲望とその発動を具体的に考察する。

もちろん、どんな自己同一化でもそうした「脱・自分」は介在する。新しい自己要素の追求・採用には、これまでの「自分」を部分的に否定する意識をある程度ともなうからだ。

だが、本論の関心はもっと限定的なものである。本論では「脱・自分」を同一化対象としての具体的・実質的な「出口」や「あて先」をもたないものに限定し、通常の意味での自己同一化には回収されえない事態を扱いたい。哲学者の鷺田清一による平易かつ卓抜な表現を借りるなら、その事態とは「なにかになりたいというそのイメージを欠いたまま、いまのじぶんから抜けだす」欲望・願望といってもいいだろう（鷺田、1996、76頁）。

2-2 本論での用語について

管見のかぎり、「脱・自分」を直接に問題化した社会学的議論はない。まずは、用語選択と概念構成から出発する。

2-2-1 「自我」「自己」「意識」

従来の社会学では独特の意義をこめた「自分」という語の使用がない。「自分」にあたる社会学用語はおもに「自我」「自己」「主体」「アイデンティティ」であった（「アイデンティティ」の語については後でふれる）^①。

社会学では「自我」が「ego」「self」の訳語として使われる。「self」は「自己」とも訳されるため、実は「自我」と「自己」の区別があまり明確ではない。「自我」「自己」は社会的行動の理解における準拠の1つとして使われるが、いっぽうでG.H.ミードの議論をはじめとした「自我」（「自己」）の社会的発生・構成も論じられてきた（[Mead, 1934＝1995、170－213頁]など）。したがって、社会学的な「自我」「自己」の概念は能動的な要

素と受動的要素とを含んで理解されている。

社会心理学では、意識の主体である「自我 ego」が自身を対象として再帰的に認識したとき、その対象となったものが「自己 self」だと一般に把握される。自身に注意を向ける結果としてもたらされるものが「自己」なのである（柿本、2008、65 頁）。「自我」よりも「自己」のほうが再帰的对象という意味を含む関係的な概念となる。A.ギデنزに代表される現代社会学的な自己論もこの点を重視したものである（Giddens、1991=2005）。

このように「自我」と「自己」の語の関係はやや入り組んでいる。それらの使用法は、およそ論者の設定に左右されているのが現状であろう^②。

「意識」を「人が自分の直接的な経験あるいは経験の過程を感知すること、あるいはたんにそれに気づくこと」（溝上、1999、38 頁）とするなら、「self」「self」には必ずしも「意識（する）」の意味があるわけではない。心理学や社会学では「自己意識 self-consciousness」という用語がその意味を担う。「自己意識」はときに「自我意識」といわれることもある。そのためそれが「自身を客体とみる意識」なのか「自他分別にもとづく、主体自身であるという意識」なのかは不明確である。従来の社会学ではおおむね前者を採用して、「自己意識」を「自分自身を他者の観点から対象化して認識している、再帰的な心的作用」としてしている。本論もこれに従う。とともに、「自我意識」のほうを後者の理解にあてて「自他分別にもとづく、主体自身であるという意識」という意味で使う。

2-2-2 「主体」

現代の社会学では、「主体」をニュートラルな独立存在として把握しなくなった。1970 年代初頭には構造主義の登場があり、さらにその後の 1980 年代以降におけるポスト構造主義という思想流行への展開もあいまって、「主体」概念そのものが希薄化したからである（小林、2010、222-223 頁）^③。

現代の歴史学や社会学が批判的に問い直してきたように、近代的な「主体」は、支配者・統治者への服従、および同じ支配者・統治者によって保証された諸権利の行使という二重性のもとに、1 つの社会的な「場」として考察されるようになった。たとえば、J.バトラーは「主体化=服従化 subjection」を「主体になる過程を指すとともに、権力によって従属化される過程」を指す概念とみる（Butler、1997=2012、10 頁）。そうした過程によって構築される「主体」とは「自分自身に対して振り向く権力の様態」にほかならず、自分自身へと還帰する権力の効果である（同、15 頁）。

構築主義的 sociology の文脈において社会変革の可能性を見出す実践的な概念である「エイ

ジェンシーagency」という用語がしばしば使われるのは、この「主体」概念の希薄化・問い直し・過程への着目と大きくかわる。その文脈では、動的な社会構造のもとで行為する個人を 1 つの「エイジェンシー」(＝「行為体、作用体」)として理解する。「エイジェンシー」とは言説実践の場で生じている作用そのものをとらえる形式的概念にほかならない。「主体」および「客体」も「エイジェンシー」による言説実践の効果として事後的に析出されるものでしかなくなる(上野編、2001、298－299 頁)^④。

2-2-3 用語の選択—「個人的主体」

では用語を選択・構成しよう。「自分自身から脱出したい」「自分自身のありかたを壊したい」といった欲望・願望は自己意識的なものである。だとすれば、たとえラディカルな構築主義的立場から実体論的発想だという謗りを受けるとしても、さしあたっては主語的な位置・要素を示す用語設定が必要である。と同時に、その用語が先にみた「主体」論の文脈にも開かれるべきである。

本論では、主語的な位置を含む、一定の社会的存在の幅・範囲をもった概念として「個人的主体」という用語を構成し、採用する。「個人」をそのまま採用しないのは、それが社会との対比関係を強く打ち出すための概念ではないからである。むしろ「主体」の語をあえて部分的に使用することで、受動的側面(＝被構築性)も能動的側面(＝諸権利の行使)も含めた、社会的構築物としての「場」と捉える。

以上から、「個人的主体」を欲望・願望が発動する 1 つの社会的な言説実践の「場」として設定し、そこに社会的・歴史的な構築性をみるという視座を得た。

2-2-4 用語の選択—「脱」

つぎに、「脱」および「自分」という用語を設定する理由を説明する。「脱」の説明からはじめよう。近い意味をもつものとしては「解体」「無化」「破壊」「空虚化」「否定」などがあげられる。

「解体」の語は、社会解体(social disorganization)と密接に関連する「パーソナリティ解体 personality disorganization」や「個人解体 individual disorganization」といった病理的かつ受動的な意味をもつ言葉を連想させる^⑤。社会学では、社会の統制・組織化(social organization)やその効果が失われた社会解体という用語に呼応して、構成要素である諸欲求や動機が 1 つのシステムとしてまとまった状態である「パーソナリティ統合 personality integration」やその統合を欠いた不均衡状態である「パーソナリティ解体」や「個人解体」が論じられてきた。これらは本論の問題関心と異なる事態を指すものだと

みてよい。

「無化」の語には、すでに別の議論が2つある。まずは、実存主義哲学における、存在をめぐる自己の「無化」という論である。『存在と無』（1943年）でJ.P.サルトルは「即自存在 *l'être-en-soi*」と「対自存在 *l'être-pour-soi*」とを示し、それらのかかわりにおいて自己の無化 (*la néantisation*) を論じた (Sartre, 1943=2007, 251 頁、256 頁)。また、聖書学の分野においては「ケノーシス *kenosis*」という言葉が「自己無化」と訳されて論じられている。「ケノーシス」とは自身の主我性を強烈に転覆してイエスが宗教的な「真空状態」になったことを指す (宮本、1991、7 頁、236–238 頁)。むろん、これらは本論の問題関心と異なる。

「破壊」については、社会学でW.I.トマスの公理からR.K.マートンが導いて定着させた、「自己成就的 *self-fulfilling*」信念・予言と対になる「自己破壊的 *self-destructing*」信念・予言という用語がすでにある (Merton, 1957=1961, 118–120 頁、382–385 頁)。それは、社会的状況に関する見通しを陳述した言明が結果的に裏切られていく事態を指す。また自殺研究のE.S.シュナイドマンも「自己破壊的 *self-destructive*」という用語を自身への物理的な攻撃の意味で使用している (Shneidman, 1993=2005)。

このほか「空虚化」という日本語表現では「虚」の字のために病理的・受動的・自動的なニュアンスが強くなる。かといって「空化」では意味が通りにくい。「否定」の語を使った「自己否定」は、英語で「*self-abnegation* 自制、自己犠牲」の意となったり、弁証法的なスタイルによって自身が成長・発展していくさいの媒介の意となったりする。これらも本論の問題関心とは異なる。

以上の検討によって、新しい事態を対象化するうえで、これまで「自我」「自己」「自分」については使用されてこなかった「脱」の語を使用することは、意味としても無理がなく、さしあたっては妥当だと考える。

2-2-5 用語の選択—「自分」

つぎに、対象のほうに「自分」の語を採用する理由を説明する。

「自我」「自己」「自分」のほかに近い意味をもつものとしては、「個人」「個性」「個体」「パーソナリティ」「人」「人格」「主体」「エイジェンシー」「アイデンティティ」「私」などが挙げられよう。

「個人 *individual*」については、集団への同一化のさいに生じる「脱個人化 *depersonalization*」という用語が、社会学においてすでに定着している。「個性 *individuality*」については、「脱個性」だと教育の領域での問題を連想させ、「脱個体」だ

と何らかの全体性への同一化を連想させてしまう。さらに、諸欲求や動機が中心の「パーソナリティ」の語では、対象を捉えるうえで意味が狭すぎる。また「人間」や「普通のひと」であることを否定する事態でもないため、「人、人格 person」や「personhood」も適切ではない。さらに「主体」や「自我」は、対象的位置におく語としてあまり適切ではない。「エイジェンシー」についても、「個人的主体」の語を使って「エイジェンシー」を論じるのは矛盾した行為であろう。したがって、こうした諸語の使用は避ける。

では、「アイデンティティ identity」はどうか。内容的に問題はないが、本論では使用を避ける。なぜならば、この語を用いた「脱アイデンティティ」という問題提起とその展望が近年の構築主義的社会学においてすでに打ち出されているものの、本論の関心とこの展望とは着眼点が異なっているためである。このことは次章で説明する。

現代日本語としては、この「アイデンティティ」と重なるものを「私」「自己」「自分」がもちえている。実際に、哲学や社会学の分野では「自我」をひとことで表すさいに「私」が使われることがある。「(私) 探し」や「自分探し」といった表現も、対象的位置にある「私」や「自分」の語法が可能であることを示す。とはいえ、語源的に「私 (わたくし)」とはあくまでも「公 (おほやけ)」と対になる言葉である。「公」は「大宅」すなわち「第一の家」の意で、まず天皇 (家) や朝廷を指した。「私」はその対比から転じて「えこひいきする心、私情、私心」というマイナス評価をおびた語にもなる。そのため、『私』の否定」や「脱・私」という用語では倫理的・求道的なニュアンスをおびてしまう。

ここまでの検討によって残るのは「自己」と「自分」になるから、再帰的对象となる「self」としてやはり「自己」の語を選択するのが妥当なのか。しかしすでに述べたように、社会学では「自己」の語も「自我」との関係などにおいてそれほど明確に定義づけられてはいない。では「自分」はどうか。「自分」は意味的に「(自) 己」とほとんど同義で用いられる ([溝上、1999、14 頁] など参照)。2つの語は「self」の意味としても重なる^⑥。

そこで結論からいえば、従来の「自己」の使いかたもある程度押さえつつ、あくまでも本論のキーワードとしては「自分」の語をあえて使うことにしたい。その根拠は、逆になぜ「自分」という用語が従来の学問において避けられたのかを考えてみると浮かびあがる。

実存主義哲学の研究者である飯島宗亨は、自己論において「自分」の語が避けられるべき点を述べている (飯島、1992)。「自分」という語が避けられるのは「分」という語に理由がある。「分」は1つのものを分けるというところから、ある「持ち分」という意味合いをもつ。たとえば、楽しい気分や憂鬱な気分というときの「気分」という言葉は「気」の分有形態が現象的事実になっていることを示す。この「分」が社会的に考えられたとき、「身」の分有すなわち「身分」という言葉が生まれる。さらには「分際」「分を知る」「分

をわきまえる」「分限者」「学生の本分」など、「身」を省略して「分」だけで独立して身分の意を示す場合もある。つまり、「分」の語の使用には封建的秩序意識や階級・財産などにもとづく社会的評価、あるいはそのひとの持ち物などの意が含まれてしまう。そうしたニュアンスは少なくとも欧米の用語法には基本的にみられないから、さしあたり除外されるべきである。以上が飯島の論である（同、25－26頁）^⑦。哲学的・心理学的議論を展開するにあたって、「自分」の語だと一種の「夾雑物」が混じってしまうことになるのだ。

しかしながら、ここに本論は社会学的な議論の突破口をみる。飯島自身も述べている（同、223－224頁）ように、身分遺制による差別などは社会的諸関係のもとで空間的に連鎖し、重層構造をうみだしうる。歴史的にもそうした差別の構造は社会や共同体に残存してきた。差別的な関係性は1つの関係性にとどまらない。それは「制度」すなわち社会構造として、空間的・時間的な広がりをもって機能していく。こういった問題こそ従来の社会学が諸分野でメスを入れ、研究を重ね、繰り返し論じてきた重要なものである。

歴史的・社会的な諸影響にもとづく「夾雑物」が混じっているがゆえにこそ「自分」という用語を使う意義がある、と本論は考える。「自分」の語は「分」を含むことでもとより社会的要素をもつのである^⑧。この点をおさえるかぎり、「自分」は、少なくとも社会学的議論におけるキーワードとして使用するのに充分値する語である。

以上の議論から、個人的主体において「自分自身から脱出したい」「自分自身のありかたを壊したい」といった観念的な欲望・願望が発動する事態を、本論では『脱・自分』の欲望の発動」と表現する^⑨。

注

①以下では、社会心理学など隣接分野における用語の収録も多い『新版増補版 社会学小辞典』（濱嶋朗・竹内郁郎・石川晃弘編、有斐閣、2005）の一般的説明にほぼ従った。また参考文献のほか、日本語は『補訂版 岩波古語辞典』（大野晋・佐竹昭広・前田金五郎編、岩波書店、1990）および『精選版 日本国語大辞典』（小学館国語辞典編集部、小学館、2006）の説明に、漢字は『角川新字源 改訂版』（小川環樹・西田太一郎・赤塚忠編、角川学芸出版、1994）の説明に、英語は『プログレッシブ英和中辞典 第4版』（國廣哲彌・安井稔・堀内克明編、小学館、2003）および『リーダーズ英和辞典 第3版』（高橋作太郎・笠原守・東信行編、研究社、2012）の説明に、日本語の語源は『日本語源大辞典』（前田富祺監修、小学館、2005）の説明に、それぞれ拠った。

②心理学の領域では、ドイツ語の「Ich」を英語の「ego」と訳したところから誤解が生じ、

その後の英米圏での精神分析の方向性を歪める結果になったという指摘がある（梶田・溝上編、2012、193 頁）。この歪みは日本語訳の「自我」にも影響していると思われる。

また、「自我 ego」と「自己 self」の区別は、W.ジェームズ以来の「主我 I（知者としての自我、純粹自我）」と「客我 me（被知の自我、經驗的自我）」という識別とも少しずれるものである（James、1892=1992-93、上・245 頁）。たしかに「I」が「ego」なのは英語とラテン語の表記の違いだけであるが、「客我 me」と「自己 self」が同じものを指すことには問題がある。そもそも「self」は「I」「ego」「me」と違って人称代名詞ではない。現在「self」は名詞化しているが、本来それは名詞や代名詞を強調するものであった（現代でも「one's self」「oneself」「self」として使われる）。もともと「self」は古代ギリシャ語の「auto-」にあたる語から派生し、「他の誰でもない自分が」という自他分別の強意を示す（溝上、1999、3-4 頁）。英語の「I」「me」「self」と日本語の「自我」「自己」の概念整理を心理学の分野で試みた溝上慎一の見解は次のようなものだ（溝上、1992、6-9 頁）。文法的に考えて、「me」は「私」が客体になるさいの到達点しか示さない。「me」は自覚の行為対象である客語にすぎない。そのため、ジェームズのように物質的（material）・社会的（social）・精神的（spiritual）という区別を「me」という語においておこなうのは適切ではない（James、1892=1992-93、上・246-252 頁）。それらはあくまでも、まとまりとしての「self」において区別される内容的諸側面だと考えるべきである。また、ジェームズの発想を受けたミードの「me」概念は「人が自ら想定する他者の態度の組織化された組み合わせ the organized set of attitudes of the others which one himself assumes」であるとされる（Mead、1934=1995、215 頁）だがそうした設定も「me」という語に過剰な意味をもたせすぎている。このように、人称代名詞を使った「I」と「me」は文法的・形式的な理解にとどめておき、内容的なものに普通名詞としての「self」を使用することが溝上によって提案されている。

なお、状態・性質を示す「-hood」が付いた「self」の派生語に「selfhood」がある。それは「個人であること、個性（のあること）、個我」などを指す語である。だがそれと同時に、「selfhood」には「自己本位、利己心、わがまま」の意もある。「selfish 自分本位の、利己的な」という形容詞はこの後者の語義の延長にある。このため「selfhood」や「selfish」の使われかたには再帰的なニュアンスがあまり強くない。このことは「self」が内容的なまとまりを指しうる証左でもあろう。「self」の概念整理をおこなった H.ファーガソンが P.リクールの論を援用して説明するところによると、「selfhood」としての同一性とは個性的性質の連続性および感じられた自己存在の連続性を指す概念であり、時間的な性質がとくに強いという（Ferguson、2009、pp.14-15）。

「自我」と「自己」の関係は社会学でも混乱しているが、学問的にとくに一致した見解もないようである。たとえば、インド哲学の分野には両者の概念を明確に区別する立場もあるが、「自我」は内容が豊かな心的概念であり、心身一致の見地から「心身」をも指す世界の内部にあるものと把握されるのに対し、「自己」は「アートマン」としての認識主体で、世界の外部にあるものと把握される（宮元、2008、51－59 頁）。この場合、認識主体が「自己」を知ることは全くできない。

③逆に、伝統的な社会学では「主体」よりも「主観性」としての「subjectivity」が理論的に重要な概念であった。周知のように M. ウェーバーは「行為者の主観的に考えられた意味 *subjektiv gemeinten Sinn des Handelnden*」を重視し、それにもとづいて理解社会学の特性を論じた（Weber、1913＝1968、16－17 頁）。ウェーバー以来の社会学的行為論において、「主観性 *Subjektivität*、*subjectivity*」とは観察者の見地と対置された、行為者の意図や動機などにもとづく意識的な「行為者の見地」を指してきた。

④近代日本における「主体」概念の足跡を明らかにした哲学・精神病理学の小林敏明も鋭く指摘するように、現代では「主体」概念が「アイデンティティ *identity*」という語のうちにおおむね移行している（小林、2010、229 頁）。構築主義的な「主体」批判の立場が「アイデンティティ」概念批判としての「脱アイデンティティ」に向かったことも、それを裏付けている（〔上野編、2001〕〔上野編、2005〕）。

⑤これらの点は、作田啓一・新堂粧子の両氏からのご教示による。

⑥ちなみに「自」の字は、もとは鼻の形にかたどった象形文字である。鼻を指して「この自分」という意思表示をしたところからきているとされる。「自己」という日本語じたい、すでに 8 世紀なかごろには使われている。

⑦先の溝上も同様の心理学的見解を示している（溝上、1999、14 頁）。

⑧「分」の字は「刀」と「八」から成る会意文字で、刀で切りわけの意味から来ている。「分」は「分けたもののひとつ、分け前」などの意をもち、制度的表現としても使われてきた。したがって、「自」は再帰的要素を含んだ意味を、「分」は社会的要素を含んだ意味をもつ。両者が組み合わさった「自分」という語は、文法的には反射指示代名詞（再帰代名詞）と呼ばれる。反射指示代名詞としての「自分」は、15 世紀の室町時代なかごろの用事集・国語辞典である『文明本節用集』にみられる。『文明本節用集』は最古の節用集であるから、それ以前にも「自分」は使われていたと考えられる。1 人称の語としては、平安期の 9 世紀前半の勅撰漢詩文章である『文華秀麗集』（818 年）の「自分陽精応覚曉」という文や『経国集』（827 年）の「自分独遅遇重陽」という文にすでにみられる（これらの漢詩文の検索は、早稲田大学日本古典籍研究所が公表している「平安朝漢詩文総合

データベース」(<http://db2.littera.waseda.ac.jp/wever/kanshi/goLogin.do>)に拠った。ちなみに、なぜか「自己」の用例はない。「自分」は自称で「わたくし」を示し、古くは男性が改まったときに使われた。日本の軍隊や現代でも「自分」が自称として用いられていることはよく知られている。また、現在でも関西地方では会話の相手にたいして「自分(じぶん)」を2人称として使用し呼びかけることがあるが、もとは「御自分」「御自分様」のかたちでの中世末の武士の言葉にはすでにみられており、そのさいは「御」がつくことで2人称を意味していた。現代のように「自分」が代名詞でも人称でもなく、内容的なまともりをもった一般名詞として使われはじめたのは、時代的にみてもっと後のことだと推察される。

⑨なお、「脱自」という表現は避けた。対自存在による「脱自的な *ek-statique de soi*」ありようとしての「脱自」が、すでに本論とは異なる意味でサルトルによって論じられ、定着しているからである (Sartre, 1943=2007, 344 頁)。

第3章 「脱・自分」論の理論枠組み

社会学も自我・自己・主体・アイデンティティといった「自分」についての問題領域へ関わってきた。一般に社会学はそれらが他の人びととの社会的な関係性において発生し、形成され、変容していくと論じる。G.H.ミードの社会学的自我論はそうした論を基礎づけたものである（Mead、1934=1995）^①。近年の社会学は現代社会での自我・自己の拡散化や流動化の現象なども論じている^②。

数は少ないが、従来の社会学的諸議論にも「脱・自分」論に近いものがある。本章では、まずそれらを批判的に検討する作業をとおして「脱・自分」論がもつ社会学的な有効性を示す。そして、「脱・自分」を社会学的に考察するための理論枠組みについて論じたい。

3-1 従来の社会学的議論の批判的検討

社会学の領域で「自分」の解体・破壊・無意味化などといわれると、まず病理的把握がうかぶだろう。そこには E.H.エリクソンの「アイデンティティ危機」や É.デュルケムの「自殺」といったテーマもイメージされていよう（[Erikson、1980=2011] [Durkheim、1960=1985]）。それはまた、先にふれた社会システムの組織化に関する「個人解体」という捉えかたでもある。総じて、自身の社会的な統合性を保持する近代的個人としての態度こそが承認されてきた。

3-1-1 「脱アイデンティティ」論

こうした趨勢にたいして、近年では構築主義的アプローチによる「脱アイデンティティ」という実践的な問題提起が試みられている。アイデンティティは言説実践の場で社会的・文化的に生産・再生産される過程的・流動的・折衝的なものだという立場から、上野千鶴子はアイデンティティの固定化や成熟化を煽っていく社会的言説があることを「アイデンティティ強迫 Identity obsession」とみて問題化した（上野編、2005、3頁、29頁）。

アイデンティティ理論を確立したエリクソンの考えには、個人的同一性と社会的同一性とのズレが一致することでアイデンティティが安定していくという見方がある。上野はエリクソンのこうした動的構築性の観点を評価しつつも、そこに潜む「アイデンティティは統合されなければならない」というある種の規範意識を「統合仮説」と呼び、批判的に乗

り越えるべきだという（同、7頁）。規範的なアイデンティティ概念には、特定の社会的役割だけではなくジェンダー・エスニシティ・セクシュアリティ・宗教的立場・文化的位置・政治的立場などまでも含んだ、ひとを社会的に拘束し固定化するもの全般が含まれる。

この「脱アイデンティティ」論の展望は、ある時点までの「自分」のありようを拘束・固定化してきた権力作用のみならず、その時点以後の未来に向かって「自分らしさ」を追求させる権力作用をも批判的に指摘できる。それは、社会的な諸々の権力作用の節合によって「自分」のありようやその社会的認知が固められていくことに対し、行為体・作用体（agency）の多様なありかたや可能性のほうを見いだそうとする抵抗的な立場である。

基本的に、「脱アイデンティティ」論の展望は本論のそれと近いものだ。だが「脱・自分」論は「脱アイデンティティ」論の想定する対象とは異なるものを含みうる。

構築主義的アプローチによる「脱アイデンティティ」論とは、近代社会の成熟を前提とした論であり、ポストモダ的思考に影響を受けた現代知識人の考えに端を発する。それは近代的なアイデンティティの被構築状態を批判することがめざされる。批判的対処という点で、自身の社会的な統合性を保持しようとする近代的個人としての態度を前提とした論でもある。いわば「敵が明確に確立している」状態を議論の対象とするのである。

それに対して「脱・自分」論は、近代ではあっても近代社会がいまだ成熟しておらず、近代的個人も確立されていない時期にまで射程を広げている。いわば「敵が明確には確立していない」状態をも想定している。確立されるべき近代的な自我意識が模索中もしくは形成途上であった特殊な時期を扱うなど、「脱アイデンティティ」論の視角では掬いきれない問題点へもアプローチできる。

3-1-2 P.バーガー＝T.ルックマンの主観的離脱論

つぎに、P.バーガー＝T.ルックマンの「主観的離脱 subjective disidentification」論を検討する（Berger and Luckmann、1967＝1977）。「脱・自分」論と同じく、それが主観的な離脱を個人的主体における欲望の発動とみて社会学的に扱っているからである。

バーガー＝ルックマンは、社会構造のなかでの緊張と個人のアイデンティティとの弁証法的過程に着目し、「真の自己 real self」という観念の構築プロセスを論じた。バーガーらによれば、ある個人が社会における自身の適切な位置（proper place）からの主観的離脱が可能であるのにもかかわらず、社会構造が主観的に選ばれたアイデンティティ（the subjectively chosen identity）の実現を許さない場合、そのアイデンティティは自身にとってのみ「真の自己」として対象化（objectification）される一種の幻想物（fantasy）になる（同、291頁）。したがって、主観的離脱は社会的なものからの阻止により、かえって

強く欲望されるものとなる。

バーガーらは明確に定義づけていないが、主観的離脱とは社会における現在の「自分」から心理的・精神的に距離をおこうとする態度を指すとみていい。もっといえば、社会哲学者の Ch.テイラーのことは借りて、おもに自己改造を目的とした主体が自分自身に対して距離をおこうとする態度だとみてもいい (Taylor, 1989=2010, 200 頁)。自分自身の状態と距離をおくことは再帰的態度を要請する。それは再帰的な自己対象化というかたちで、自身にそくしていた状態から分離するように意識をうごかすのである (同、204 頁)。

テイラーは論のうえで「自己改造」を念頭においているため、当然ながら離脱のさきに具体的・実質的な「あて先」や「出口」を想定している。そして実はバーガーも、別書において、社会化されている世界からの離脱は人びとが単独もしくは集団で独自の世界を構築した基盤があつてこそ敢行できるものだ、と述べている (Berger, 1963=1995, 195 頁)。バーガーらにおいても主観的離脱が具体的・実質的な「あて先」や「出口」があつてはじめて可能だと考えられているのだ^③。バーガーらの考える離脱は、たとえ主観的に選ばれたアイデンティティが実現しなくても必然的に別の方面への自己同一化 (identification) と重なるものである。

したがって、バーガーらの主観的離脱論は観念的な離脱の欲望を扱いながらも「脱・自分」を充分には考察しえない。「脱・自分」は具体的・実質的な「あて先」や「出口」をもたないものだからだ。この点で「脱・自分」論は主観的離脱論が見落としている問題へアプローチできる。

3-1-3 S.コーエン=L.テイラーの社会的離脱論

続いて、日常生活という現実からの離脱 (escape) を扱った S.コーエンと L.テイラーの議論を検討したい (Cohen and Taylor, 1976=1984)。コーエンとテイラーが「組織体からの一時的脱落 momentary slips through the fabric」あるいは「リアリティ脱落 reality slips」と呼ぶ事態は、「脱・自分」の体験とも解釈できるからである (同、199 頁。以下では「リアリティ脱落」に統一)。

コーエンらはバーガー=ルックマンの「至上 (至高) のリアリティ paramount reality」 (Berger and Luckmann, 1967=1977, 42-44 頁) 概念を社会的離脱論の文脈に置きなおした。そして趣味・風景探索・空想・薬物摂取・性的逸脱などをとりあげ、日常生活という現実からの離脱を考察した^④。「リアリティ脱落」はその離脱形式の 1 つである。

コーエンらによる「リアリティ脱落」の説明をたどろう。ひとが世界を眺めているとき、それをとおして世界を見たり捉えたりしている馴染みの視角 (the familiar perspectives)

や認知的主題 (the cognitive themes) がいつのまにか脱落してしまっている (have slipped away) ことがあり、しかもそのひとが突然それに気づくことがある。通常、こうした不思議な出来事を表現するのには悟り体験・忘我・啓示・幻視といった言葉が使われる。だが体験の意味を特定のかたちで事後的に解釈するこれらの言葉は、どれも総括的な用語としてはあまり役に立たない。コーエンらは「リアリティ脱落」といった抽象的な語をあえて用いることで、意味が失われるようなこうした瞬間がなんら特定の心理学的・哲学的・宗教的解釈と必然的には結びついていない可能性を確保する (Cohen and Taylor, 1976=1984, 199-200 頁)。

このように、コーエンらの論じる「リアリティ脱落」としての離脱はほとんど瞬間的な、個人的主体とそれ以外との区分が消滅する体験として現象する。それは自我意識の一時的な消滅・消失といいかえてもよい。例としてあげられている忘我・幻視といった現象からわかるように、区分が消滅した瞬間の認識は消滅と同時に不可能なものである。そのひと自身にとって離脱は事後的な認識でしか把握できず、基本的には突如とした受動的体験としかいえないものだ。事実、コーエンらも「リアリティ脱落」が生じる原理を明確に示してはいない。むしろ、人間存在にとっての本源的事態だと把握しているふしさもある^⑤。

コーエンらの「リアリティ脱落」論は「脱・自分」の考察にきわめて有効な論点を提供する。だがこの「リアリティ脱落」論を「脱・自分」にそのままあてはめることは難しい。

まず、「リアリティ脱落」が突如とした受動的離脱だということである。たとえコーエンらが「リアリティ脱落」を欲望する無意識を想定しているとしても、コーエンらの「リアリティ脱落」は「脱・自分」の欲望のように積極的・能動的に求められる事態ではない。

つぎに、コーエンらが西洋社会で確立している近代的個人を論の前提とすることである。社会的離脱は近代西洋社会に多く見いだされるものと判断されている。

その説明を確認しておこう。近代人は「自分はこれでいいのか」という不安を常に抱えている。それは独自性の称揚と人生の相対性への鋭い感覚とが結合する近代社会でのみ生じる現象である。自身を他から際立った独自の個人としてみる自己意識は、一般的な現実世界のリアリティ (=至上のリアリティ) を作っている社会的な圧力をなんとか弱めようとする。社会的離脱はそうしたリアリティへの主観的な攻撃・抵抗としておこなわれる。自分自身のアイデンティティを変えたいという強い思いも、現在の自分自身を作りあげている社会的なリアリティへの攻撃・拒否とセットになる。たとえば、ヒッピーは自己の昔のアイデンティティを否定的に扱い、ときに東洋旅行や幻覚剤の服用によって自身の社会的リアリティから離脱し、実際に自我喪失を経験する (同、23 頁、43 頁、187 頁、261 頁)。コーエンらの論では明確に説明されていないが、個人的主体における「リアリティ脱

落」の事後的な認識も社会的リアリティへの攻撃・抵抗の1つだと解釈されるだろう。

以上のように、コーエンらの論はすでに確立している西洋近代社会と近代的な自我意識とを前提としたものである。それに対して「脱・自分」論は、近代社会も近代的個人も確立されていない時期にまで議論の射程を広げている。コーエンらの論は西洋近代社会以外の歴史的・社会的・文化的状況のもとにある「リアリティ脱落」を見落としてしまう。

3-1-4 宗教社会学的議論など

このように離脱論を検討してみると、主観的離脱の極地である宗教的な自己超越体験と「脱・自分」との重なりという問題が生じてこよう^⑥。世俗的な自身の存在を「超脱」していく宗教的体験は、その強度や制度化の差はあれ、ある種の強烈な自我変容を導く。「脱・自分」の自己意識を突き詰めることは修行行為などと通底するかもしれない。たとえば、禅の発想を説いた仏教学者である鈴木大拙の『無心ということ』(1939年)は、自ら「自分をなくしてしまつて、絶対の他、他力に自分の身を任せる、自分のはからいを容れないという風に、無心の意味を解する」ところに宗教があると述べる(鈴木、2007、49頁、傍点は引用文のもの)。

強烈な自我変容体験を社会学的に論じたものにR.V.トラヴィザーノの宗教社会学的議論がある(Travisano、1981)。本論ではこの論を検討する。トラヴィザーノは『社会学への招待』(1963年)で打ち出されたP.バーガーの「態度変更 alternation」概念を批判的に継承し、強度や質に応じて「態度変更 alternation」にあたるものと「回心 conversion」にあたるものとを明確に区別すべきだと主張するからである。

トラヴィザーノによると、個人をめぐるトータルな言説世界を巻き込む(involve total universes of discourse)かそうでないかによってアイデンティティ変容の様相は異なる(同、p.239)。主体におけるトータルな言説世界を巻き込むような、よりドラスティックなものが「回心」と呼ばれる。そしてそうではない、より日常的なものが「態度変更」と呼ばれる(同、pp.242 - 248)。バーガーが「回心」のもつ宗教経験的な含みを薄め、それを中立化した「態度変更」概念を打ち出した(Berger、1963=1995、77頁)のに対して、トラヴィザーノは宗教経験的な含みのある「回心」とそうでない「態度変更」との質的違いをあくまでも強調する。

「態度変更」とは、ある言説世界において前もって規定されているアイデンティティへの移行を指す。たとえば、夫が父になったり社会学者が社会学者らしく振る舞うようになったりすることが挙げられる(Travisano、1981、pp.239-240)。つまり、精神的な意味で世界の見えかた・捉えかたが根本的にはそれまでの延長線上にあるアイデンティティ変容

が「態度変更」である。それに対して「回心」とは、ある言説世界から別の世界への全体的移行がひきおこされる体験を指す。深い宗教的体験はもちろんのこと、修行僧が共産主義者に転向することなども挙げられる（同、p.244）。つまり、精神的な意味で世界の見えかた・捉えかたが根本的にひっくり返ってしまうアイデンティティ変容が「回心」である。

こうして、トラヴィザーノはアイデンティティ変容における強度・質的違いを社会学的議論の文脈に盛り込む。「自分のはからいを容れない」ようになるという「無」の境地をはじめとした「超脱」や強烈な自我変容体験はこの「回心」にあたる。

たしかに「脱・自分」の欲望が宗教的な修行行為の動機となることや、結果的に「回心」をひきおこすことは十分にありうる。だが「脱・自分」そのものは「態度変更」とも「回心」とも異なる。トラヴィザーノの論では移行先が前もって規定されているか（＝「態度変更」）、移行先が抜本的に変容するか（＝「回心」）という差異しかないからだ。また「無心」や「無」の境地は1つの状態としてめざされるものであって、移行先でもあると解釈できる。それに対し、「脱・自分」はそうした移行先をもたないものを想定している。実際の「超脱」体験において移行先の有無を厳密に判断することは難しいかもしれないが、本論は理論的に「回心」概念だけでは「脱・自分」の問題がカバーできないと判断する。

いっぽうで、社会学には「後退主義 *retreatism*」という論もある。アノミー状態への適応様式の1つである後退主義は「文化的目標とこの目標達成をめざす制度的慣行といずれも実質的に放棄するもの」である（Merton、1957＝1961、173頁）。「脱・自分」に近い現象としては、我妻洋が述べるように「世捨て人」の適応様式が後退主義の範疇に入る（我妻、1987、245頁）。

だが、「脱・自分」は自分自身を突き放すような能動的・積極的な態度を指すため、「世捨て」としての後退主義とも根本的に異なる。たしかに、日本人の伝統的思考法などにみられる孤立・逃避・遁世といった「世捨て」は、「濁世」（＝現実社会）にたいする潔癖さや正義感をもとにした能動的行為になりうる（伊藤、1981、31頁）。しかし、原理的にそうした「世捨て」の核心は世俗的なものとのつながりを捨てることにある。再帰的に「自分」を捨てるような自己意識とは異なっている。

3-1-5 「脱・自分」論の有効性

以上の批判的検討作業によって「脱・自分」論がもつ社会学的な有効性を述べることができる。

多くが西洋近代社会をモデルとし、そこにおける自我意識・自己意識・アイデンティティの被構築状態を前提・出発点とした従来の社会学的諸議論は、自身の社会的な統合性を

保持する近代的個人としての一般的な態度を前提としたものである。それらは内発的に確立されてきた西洋近代における一般の人びとの意識を想定し、社会的にすでに確立されている近代的な自我意識・自己意識・アイデンティティを対象とする。また主観的な離脱が論じられるとき、自分自身と距離を置こうとすることが具体的・実質的な「あて先」や「出口」をもつと、当然のように想定されている。

それに対して「脱・自分」論は、西洋近代中心の個人や社会を前提としないことで、より特殊な歴史的・社会的・文化的状況のもとにある主観的な離脱を考察する。また「脱・自分」の設定を、能動的・積極的に自分自身と距離をおくとともに具体的・実質的な「あて先」や「出口」をもたないものとするすることで、従来の諸議論の着眼点を引き受けつつ、そこで見落とされていた問題を拾い出し、新しい論点として練り上げることができる。少なくとも、近代的個人が確立していない社会での主観的な離脱や「あて先」や「出口」といった同一化対象をもたない主観的な離脱、西洋近代社会以外での「リアリティ脱落」や「脱・自分」から発する「リアリティ脱落」体験などを扱う。

3-2 本論の理論枠組み

では、「脱・自分」を具体的に論じるにはどういった社会的アプローチが有効なのか。

本論は、具体的には大正期の知識人層・文学者たちの自我意識をめぐる言説を扱い、西洋近代中心の個人や社会を前提としない考察をめざしている。周知のように、日本における近代的な自我意識はキリスト教や文学を介した外国からのものだったうえ、大正期はその形成・確立がいまだ模索中であった。

こうしたことから、本論の具体的考察には社会的自我論などによる普遍的な理論的考察ではなく、歴史的な場所性を踏まえた知識社会的アプローチを採るのが適切だと考える。西洋近代的な社会的自我という一般的・普遍的なものを想定した議論の導入は、大正期日本の知識人層・文学者たちの「近代的自我」をめぐる精神的苦闘を無視するおそれもある。むしろ、やみくもに具体的事例をただ並べるだけでは「脱・自分」を社会的に論じたことにならない。大正期を中心とした歴史的・社会的・文化的状況とのかかわらせて「脱・自分」を考察する理論枠組みが必要となる。

3-2-1 「近代的自我」について

本論では「近代的自我」と括弧つきで表記する。まずその説明をしておきたい。

一般に近代的な自我意識とは、自己主張において何らかの客観的な正当性の権利意識をと

もなうと同時に他の諸個人にもそれを認めようとするという、近代市民社会での社会的関係における自我意識を指す（〔小田切、1960、18 頁、20 頁〕〔磯野、1960、69—70 頁〕）。それは西洋近代で生みだされた理想的な自我意識である。もちろん、西洋近代とその自我意識も多様な歴史的・社会的・文化的要因の複合によるものだから本来は単純化できない。だが、近代日本の知識人層における自我意識の形成と確立が後発的近代としての日本社会特有の刻印・歪みを強烈におびたものであったのは疑いえない。

こうした認識のもとに、本論では日本社会における近代的な自我意識を、理想的・普遍的・固定的なものと区別して「近代的自我」と括弧つきで表記する。次編（Ⅱ）で具体的にみていくように、明治・大正期には社会状況と自我意識を担う主たる層とが変わっていくことで「近代的自我」のありようも少しずつ異なっていく。

3-2-2 否定的思想と「脱・自分」

「脱・自分」は具体的で実質的な目的地点をもたないので、建設的な発想といえるものではない。次編（Ⅱ）で詳しくみるように、実際にそれは明治末期の自然主義文学のニヒリズム・大正期のアナーキズム・大正後末期のダダイズムといった既成の価値観を疑い、攻撃する否定的思想をもった知識人・文学者によって生み出されている。大部分の知識人層・文学者たちが「近代的自我」を形成・確立しようとしていた時期において、「脱・自分」はそれとは正反対の動向をとるものであった。

むしろ、当時のニヒリスト・アナーキスト・ダダイストなどの全員が「脱・自分」を表現したわけではない。そうした否定的な思想傾向において自分自身の存在のありようまでも否定しえた一部の知識人・文学者のみが「脱・自分」の欲望を自覚的に表現したのである。社会的に共有されている目的や目標を否定的に突き放すさいに自分自身をも否定的に捉えていく発想が「脱・自分」であった。

否定的発想じたいは近代日本における 1 つの思想的趨勢であった。そもそも明治期の「文明開化」にしてからが、自身を否定して西洋に近づこうとした発想である。明治 20 年代に「近代的自我」を文学的に確立しようと苦悩した北村透谷でさえも、『^{セルフ}自己』という柱に憑りかゝりて、われ安し、われ楽しと喜悦するものの心」といったような目的意識のない自己満足には否定的であった（北村・勝本、1970、305 頁）。

否定的思想の多くはこのような目的意識も明確なものであったが、目的意識が不明確な言説が当時なかったわけではない。二葉亭四迷が明治 41（1908）年の『文章世界』に発表した「私は懷疑派だ」などは、自身の文学的な目的喪失を回顧的に告白したものであった。だが、自嘲的な文体で人生の「実感」と文学表現との乖離を述べてはいても、「脱・自

分」の欲望までを示しえたものではない（坪内編、2000、416—423 頁）。

なかでも明治末期の文壇や思想界における否定的心性を鋭く捉えた石川啄木の論は、日本近代における目的意識の喪失という否定的発想の極地を指摘したものである。啄木は「出立点から直ぐに結論を生み出し来る没常識」を「性急なる思想」と呼ぶ（石川、1967、239 頁）。そして『東京毎日新聞』に掲載された明治 43（1910）年 2 月の「性急な思想」で、啄木は「目的を失った心」としての「性急な心」を日本近代特有の心性とみて批判的に論じた（同、240—244 頁）。

啄木のいう「性急な心」とは「自分自身の生活の内容を成してゐるところの実際上の諸問題を軽蔑し、自己其物を軽蔑する」ものである。「自分自身が従来服従し来つたところのものに対して或る反抗を起さねばならぬやうな境地」に至ってひとが実際に反抗を起したとき、その反抗や否定は何よりも自分自身の反省への第一歩だということが忘れられる。それは多くの場合、「建設の為の破壊であるといふ事を忘れて、破壊の為に破壊してゐる」だけなのだ。

啄木のこうした日本近代批判は、当時隆盛した自然主義文学の隘路を念頭においたものである。その批判は一見すると「脱・自分」の発想へも届くものにみえよう^⑦。文学者が自分自身を否定する発想は、日本の知識人層が中途半端な近代化による「性急な心」のまゝに「自己其物を軽蔑する」ことだともいいうる。たしかに「脱・自分」という観念的営為も「目的を失った心」である近代日本特有の「性急な心」に強く影響を受けた知的産物だろう。啄木が批判的に指摘したのは、否定するためだけの否定という陥穽に落ち込んでしまう、行き詰まりの非生産的発想であった^⑧。

だが、たとえ具体的で実質的な目的地点としての「あて先」や「出口」が見いだせなくても、近代日本の知識人層の一部は自身の「性急な心」をも含めた「自己其物を軽蔑する」ことを自覚的にかつ徹底的におこなっていた。具体的な指摘は次編（Ⅱ）以降に譲るが、「脱・自分」はまさにその営為であった。「脱・自分」は、当時の否定するためだけの否定という思想的行き詰まりに対して、さらに否定的な方向で反応した精神的苦闘であった。

3-2-3 文化の機能—「適応」「超越」「自省」

では、どういった理論枠組みでこうした「脱・自分」にアプローチするのが有効なのか。近代日本社会の歴史的文脈にそくして「適応」「超越」「自省」という文化の 3 機能とその関係性を論じた、井上俊の「日本文化の 100 年—「適応」「超越」「自省」のダイナミクス」という論がある（井上、1992）。本論ではこの論をもとにして、「脱・自分」論の枠組みを考えたい。

まずは井上の説明をたどろう。文化を広く考えれば、文化は人間の環境への「適応」を助け、人びとの日常生活上の欲求充足をはかる機能をもつ。こうした現実への「適応」や生活維持の機能からみると、文化はもともと実用主義的なものだ。実際に、明治時代の基調は実用主義的な「適応」志向であった。富国強兵・殖産興業といったスローガンに代表されるように、近代国家の建設とその経済的基盤の整備という国家目標を達成するための手段こそが文明開化であった。明治後期になると、西洋から移入した性急な文明開化はすでに学問・思想・藝術、あるいは技術・機械・器具だけの事柄を越えて、人びとの日常生活の方向や流儀に関わる文化の問題にまで影響を与える（同、83 頁、88 頁、90 頁）^⑨。

しかし、文化は「適応」のための効率追求・打算・妥協にまみれた実際的な生活を越えて、あるべき世界や人間のイメージを構想し、そこから現実を批判し導こうとする理想主義的な「超越」の側面も備えている。実際に、明治期の幸徳秋水・堺利彦・木下尚江らの社会主義運動や、内村鑑三らのキリスト教的理想主義や、大正期のデモクラシー運動や労働運動、あるいは白樺派や『青鞥』やプロレタリア文学運動などは、現実主義的な「適応」を理想主義的に批判し、「超越」しようとする批判力をもっていた（同、87 頁、90 頁）。

文化にはさらに別の側面がある。ある程度発達した社会での文化は、妥当性・正統性を疑い検討する「自省」の機能をもつ。そこでの自省的要因から発せられる懐疑はまず現実適応的要因の働きに向けられ、超越的要因からの理想主義的な現実批判とはちがった批判を生む。それとともに、その懐疑は超越的要因の機能にも向けられる。このように、文化における「自省」は社会や文化の現実主義的側面のみならず、それらの理想主義的側面をも疑い相対化する力をもつ（同、94－95 頁）。

そうした「自省」の反応としては明治 44（1911）年の夏目漱石による有名な講演「現代日本の開花」があげられる。それは苦痛や心配や不幸を増大させる「開花のパラドックス」を指摘するものであり、たんなる国粹主義的反発とは異なる「開花」への疑問の表明であった（[同、95－97 頁] [夏目、1978]）。別の「自省」の例をあげてみよう。大正 9（1920）年の第 1 回国勢調査を契機として、各官庁はせきを切ったように統計調査をあいっついで実行した。当時の民衆は自分たちを調査対象とする統計調査を猜疑の目で見守り、巷では民衆の心情を反映した調査節が流行していった（竹村、2004、113－114 頁）。また大正 13 年に『報知新聞』で登場し大正時代が終わるまで続いた麻生豊の人気 4 コマ漫画『ノンキナトウサン』は、大正末期の不況の世相をとぼけた雰囲気批判的に捉えていた（加太、1977、128－129 頁）^⑩。「自省」とは、いわば自身の属する社会・文化をクールに疑う反応だといえよう。

このように、明治後期から大正期にかけての「適応」「超越」「自省」という文化の機能

をそれぞれ確認することができる。

では、こうした文化の機能についての広いレンジをもった論を「近代的自我」や主観的領域にかかわる限定的な問題に適用するのは可能なのか。本論は可能だと考える。

なるほど、社会における文化の機能と個人的主体における「近代的自我」への主観的反応とは、論の次元が異なるようにみえる。井上の論も「近代的自我」の問題を直接的に扱ったものではない。だが、「近代的自我」をめぐる諸問題は当時の歴史的・社会的状況での文化的産物である。そして個人的主体とは、そうした状況やそこでの文化的産物から強い影響を被る1つの社会的な「場」でもある。「近代的自我」が個人的主体という1つの「場」で構成・確立されていく歴史的・社会的経緯をおさえたいうえで、文化的産物である「近代的自我」のありようへの主観的な反応が考察できるならば、個人的主体という「場」ではたらく文化の機能を論じることは十分に可能である。

以上から本論では、「近代的自我」を否定する「脱・自分」を個人的主体における文化の批判的・懐疑的機能の現れとして位置づける。すなわち、それを個人的主体という「場」で生じた「適応」にたいする批判・懐疑の反応だったとみるのである。

3-2-4 「超越」と「自省」の関係性について

ところが、「適応」「超越」「自省」という枠組みにはまだ不明確な点がある。井上は文化の自省的機能が超越的機能から派生したものと述べる（井上、1992、94頁）のだが、なぜそういえるのかがこの論では不明確なのである。文化の理想主義的側面を相対化する機能がまさにその理想主義的側面から発生するというのは、論理的にもわかりにくい。「超越」と「自省」の関係性を論じるにはこの確認が避けられまい。

井上の論は、社会学における「聖－俗－遊」理論の枠組みから導出されたと考えられる。すでに井上はR.カイヨワが『遊びと人間』（1958年）において展開した「聖－俗－遊」の3項図式を導入して、「遊」の領域に着目する社会学的な有効性を論じていた（井上、1977）。領域と機能との対応についていえば、それぞれ「俗」が「適応」に、「聖」が「超越」に、「遊」が「自省」に対応する。

「聖」の領域は、神などの超越的・理想的な存在を想定し、人間に義務や拘束を課するような宗教に代表される。「聖」は既成の価値序列にある「俗」の世界を超越的・理想主義的な立場から批判する機能をもつ。だが「聖」の批判機能がそう長く続くことはない。非合理的で超越的だったはずの「聖」の領域はしばしば現実の社会制度にとりこまれていく。それとともに、その理想主義的な要素も「俗」の規範的価値秩序にとりこまれてしまう。

それに対して「遊」の領域とは、「俗」の領域がもつ現実主義的な要請からも「聖」の領

域がもつ理想主義的な要請からも、自由になっていくものを指している。「遊」の領域はそれ自体が目的であるような自由な活動領域である。社会における「聖」と「遊」の領域は、離脱の方向は逆であるものの、ともに「俗」という日常的な実生活の領域から離脱し「俗」と対立する。このため「聖」と「遊」は深い親縁性をもつ。

一般に近代化の進展においては社会の構造要素がさまざまに分化していく。近代社会の世俗化は「俗」の領域における価値秩序に「聖」の理想主義的要素をとりこむ。それと同時に、批判力をもった「聖」（の一部）からその厳粛性・理想性をはずして「聖」の領域がもつ諸要素を「遊び」化する。近代社会では諸個人の内面的な自律性が尊重されていくが、それとともに「聖」の領域での理想主義的な機能が弱まっていき、「遊」の領域の自立化が推し進められていく（同、148―151頁）。

こうしたことから、「遊」の要素をもつ文化の自省的機能が「聖」の要素をもつ超越的機能から派生したと考えられるのである。

ところで、本論が対象としたいのは諸個人の内面的自律性にあたるもの（＝「近代的自我」）が確立されつつある時期であった。そうした時期において「遊」の要素が完全に自立していたとみるのは無理であろう。未分化とまではいかないにせよ、あくまでも「遊」の要素が「聖」の要素の派生態として存在する状態だったとみるのが適切だろう。

また井上の近代日本論においては「超越」と「聖」、「自省」と「遊」とがそのまま重ねられていないことにも注意する必要がある。「超越」についていえば、「聖」の宗教的な要素を捨ててその機能を理想主義的な批判作用に限定するという、抽象的な処理が施されている。「自省」についていえば、独立的な自由を特徴とする「遊」のもたらす機能がいくぶん限定され、その機能が文化における自己懷疑的・自己批判的な作用に設定されている。何かへの積極的自由ではなく、何かからの消極的自由が導入されているのだ（〔井上、1973、108―109頁〕参照）。

理想的な何かへの積極的自由を「超越」の反応として捉え、何かからの消極的自由を「自省」の反応として捉えるこうした限定的処理については、「脱・自分」という問題を扱う本論も同意するものである。「自省」を明確な目標・目的をもたない反応として扱えるからである。また、「超越」と「自省」をともに精神的自由という面からみることで「自省」の機能を「超越」の派生態として論じうるからである。

3-2-5 「近代的自我」と「超越」―本論の理論枠組み

以上の確認をふまえて、大正期を中心とした近代日本の社会と「近代的自我」とにかかわる「適応」「超越」「自省」について、本論での意味と議論の中心とを確定しておきたい。

「適応」の語は、社会および個人的主体が、設定された社会的な秩序・価値へ自身をあわせていく現実主義的な作用・動向を指すものとする。「超越」の語は、そうした社会的な秩序・価値を批判し、乗り越えようとする理想主義的な作用・動向を指して使うものとする。「自省」の語は、「超越」からの派生態であり、近代化の進展にともなって自身の文化を生み出してきたところの「適応」や「超越」を明確な目標・目的をもたないままで再帰的に懷疑していく作用・動向を指すものとする。「自省」は明確な目的・目標をもたないがゆえに、現実主義的な「適応」からも理想主義的な「超越」からも距離をおこうとする消極的自由をその大きな特徴とする。以上の作用・動向について、議論のうえでとくに社会の側のみに属する大きなものを指すときに「社会的傾向」と呼ぶことにする。

こう考えるなら、「脱・自分」という否定的営為は、啄木のいう「性急な心」のままに社会的価値へ「適応」している現在の自分自身（＝「近代的自我」）にたいする「超越」としての反抗的・批判的な反応、あるいは「自省」としての批判的反応だったと解釈できる。そして、先に「超越」の反応が生じ、「自省」の反応は何らかの社会的なきっかけをとおして「超越」の派生態として出現したと考えられる。

ではなぜ、現実の日常生活で社会的価値に「適応」しているはずの個人的主体が自身への再帰的な批判作用をもちうるのか。批判作用の社会的担い手が知識人層・文学者たちだから、という答えでは不充分であろう。

本論は「近代的自我」の問題に限定したうえで、コーエン＝ティラーの論を参考にして次のようにごとき考える（Cohen and Taylor, 1976＝1984、264－266 頁）。ある程度まで内面化された理想主義的な「超越」は現実的な日常生活に不満を感じさせる。個人的主体という「場」に入りこんで内面化された理想主義的なまなざしが、現実の状況やそこでの自分自身にたいして何らかの批判的な反応をするのである。だがいっぽう、現実的な日常生活のリアリティにとりかこまれている自分自身への不満や自覚があることで、そのリアリティとは違うところにこそ「ほんとうの自分 true self」がいるはずだという「超越」が新たに創出されたり強化されたりする面もある。それは、現実主義的な「適応」のもとにある「近代的自我」の自覚が新たな「超越」を反転的に生んだり強化したりするというリアクションである。この点は超越的な「聖」の内面化といえるデュルケムの「人格崇拜 culte de la personne」（Durkheim, 1893＝1989、264 頁）概念によっても説明できない。人格崇拜の規範は諸個人の人格を神聖で相互に尊重すべきとみなすものだけれども、それとは逆に、「ほんとうの自分」を求めるような「超越」は自分自身への不満を自覚し、現在の自分自身を何らかの点で否定することで生じるからである。

以上の検討から、「脱・自分」の欲望の発動を「超越」の反応に焦点をあてて論じるのが

適切だと本論は考える。すなわち、個人的主体における「適応」と「超越」の関連および「超越」と「自省」の関連から、「脱・自分」の欲望の発動を捉えるのが適切だと考える。具体的な考察は次編（Ⅱ）に譲るけれども、「自省」が「超越」から派生することにくわえ、時期にしたがって変遷していく「近代的自我」への批判・懐疑作用を把握するうえでも、この焦点のあてかたは非常に有効なのである。

注

①ミード以来の社会学的自我論としては、[船津、1983] [後藤、1983] [船津、1989] [船津編、1997] [小川、1997]などを参照。ただし、こうした社会学的自我論の系譜には「脱・自分」に類する論点がほとんどみられない。

②近年のものとしては、たとえば[Giddens, 1991=2005] [Bauman, 2009] [Burke and Stets, 2009] [Burkitt, 2008] [三上、2010] [片桐、2011]など。

③その証拠として、社会的承認が取り消されたことによるパーソナリティ解体の現象なども、結局はパーソナリティの再統合として捉え直すのがその現象の正確な把握の仕方だとバーガーは考えている（Berger, 1963=1995, 148頁）。

山口節郎も社会的な力からの解放という面から匿名性に埋没することによる「自己の存在の無化」への批判的な観点を提出しているが、この自己解放は自らのアイデンティティの放棄ではありつつも、実際には「物化された自己」への同一化の徹底によって獲得されると考えられている（山口、1982、65-66頁）。

④コーエンらが示す「リアリティ脱落」以外のこうした社会的離脱については、先に検討したバーガー＝ルックマンの主観的離脱と理論的にほぼ重なるもの（＝「あて先」や「出口」をもつもの）であるため、検討を省略した。

⑤というのも、コーエンらは自己を「社会的リアリティからいくらか距離を置くことによるのみ生きいきとなる一個の形成体 a construct」とみているからである。そして自己探求というものは「時間を否定し、歴史の展開を無視しようとする衝動」であるとも述べる（Cohen and Taylor, 1976=1984, 290-291頁）。ここから察するに、日常的な社会的離脱についての悲観的な結論から近現代人を救いだそうとする面もあるとはいえ、本当はコーエンらが「本来的な自我」のような存在を、実存主義やロマン主義や表現的個人主義のごとくある程度まで想定していると思われる。

⑥本論が想定する「脱・自分」は、むしろ直接には宗教的現象ではない。だが、そうした超越的な理想的次元がかかわる体験に関しては、宗教社会学的なアプローチも可能である。

というのも、M.B.マクガイアによると、宗教の社会的機能という点からみれば、イデオロギー・エートス・価値体系・世界観・対人関係・余暇活動・心理学主義・スピリチュアリズムといった、非宗教にみえる諸現象さえも宗教現象として捉えうるからである（McGuire、2002=2008、32-33 頁）。またそうした機能主義的な見方は、逆にいえば、合理化されたといわれる現代社会でも人びとが一般に宗教への関心を失わない理由を説明するものである（井上編、1994、61 頁）。「脱・自分」が宗教的な修行行為の動機ともなりうることを含めて、本論はそれを宗教社会学的にも解釈しうると考えた。

⑦ただし、本論の最初で挙げた言表の例でもみたように、啄木は自分自身がこうした心性に捉えられていることも見逃さない。同じ明治 43（1910）年に『新小説』に発表された「硝子窓」というエッセイでは、自己批判を込めた目的喪失の空虚な心性が描かれている（石川、1967、244-249 頁）。

⑧啄木は、さまざまな実生活での失敗にもめげず極端から極端に行動する岩野泡鳴へ強い同感の念を示すとともに、冷酷で否定的な作品を書く正宗白鳥から受ける感銘が少なくなったと述べている（石川、1967、276 頁）。啄木には白鳥の自然主義文学が否定のための否定という陥穽に落ち込んだものにみえたのだろう。本論の第 7 章では、この白鳥の否定性について論じる。

⑨それぞれに立場や程度の違いこそあれ、このことは夏目漱石・森鷗外・坪内逍遙・島崎藤村・永井荷風・石川啄木といった文学者たちが明治後期に疑念を表明したほどの問題となっていた（井上、1992、81-83 頁）。

⑩知識人層にみられた「超越」にたいする「自省」の反応は、具体的に第 6 章で考察することにした。

II 大正期の日本近代文学者にみる「脱・自分」

第4章 対象の設定

本論では大正期日本の知識人層における「脱・自分」という問題を社会的に考察する。具体的な考察対象は大杉栄・辻潤・正宗白鳥という3人の文学者の言説・思想構造・精神形成である。この3人については資料や研究成果がある程度整っている。個人の全体像もその歴史的・社会的・文化的位置づけも比較的是っきりしている。採集した諸言表もおおむね恣意的な理解を排して分析・考察できる。

4-1 「大正期」の知識人について

「脱・自分」の考察対象を大正期の知識人・文学者に設定した理由を説明しよう。知識人じたいはどの時代にもいる文化的・知的機能の社会的な担い手だが、本論は「近代的自我」に関心をもつ知識人に着目する。日本の近代社会が一定の制度化を達成していくなかで、「近代的自我」の問題が「自我論」としてはじめて本格的に盛行したのは大正期であった（船山、1965、25頁）。この時期には、日本社会特有の「近代的自我」の形成にともなって、その問題やそれへの反応もさまざまに生じていた。なかでも夏目漱石や白樺派などの文学、西田幾多郎や教養主義などの哲学はよく知られている。本論は、当時の知識人・文学者に生じた「近代的自我」をめぐるそうした反応の1つに「脱・自分」があったとみる。

日本の知識人層も1つの近代的な社会階層であり、資本主義の発展や国民国家の形成過程において高等教育が普及することで形成されたものである。周知のように、日本は西洋での近代化の成果を明治期以来「輸入」してきた。知識人層における近代的個人や近代社会の問題もけっして内発的なものではなく、充分に時間をかけて取りくむこともなかった。また後発的近代国家特有の強力な国家主義的イデオロギーのもとでは、近代的個人の社会的確立もうまくいかなかった。このため、近代的個人や近代的な自我意識を形成・確立するという課題と近代的な国家主義を批判してのりこえるという課題とが、明治後期以降の知識人層を中心にほぼ同時並行するかたちで生じてしまった。

「脱・自分」言説が生みだされた時期をみるかぎり、明治後期から大正期にかけての知

識人層・文学者たちがこの課題の二重性と取り組んでいたまさにそのときにこそ、「脱・自分」という現象が立ちあがってきたといえる。いいかえれば、知識人層・文学者たちが近代的な国家主義を批判しながら近代的個人や近代的な自我意識を形成・確立していくという途上において、「脱・自分」という現象が出現してきたのだ。だとすると、知識人層にみられる国家主義への批判と「近代的個人」の形成・確立と「脱・自分」との3つは、きわめて密接に関わっていたと判断できよう。この時期を対象にすることで、何よりも「脱・自分」の発生や出現の契機を考察することができるのである。

ところで、考察対象のうち大杉以外の2人はその主たる活躍期が元号としての大正時代をはみだしている。しかし「大正期」をもう少し広く捉えることは可能である。3人が精神形成をおこなっていた明治後期の文化的動向は大正文化を予告するその構成要素でもあったからである（井上、1992、85頁）。思想家・哲学者の鶴見俊輔は大正文化の特色の1つに各個人が自身の私生活を充実させようとする志向をみた。そして都市部の中産階級にとつての「大正文化期」を元号による大正時代よりも長く考え、明治38（1905）年から昭和6（1931）年までとみた。それは日露戦争の終結から日本の軍部が第2次世界大戦へのさきがけをなすまでの4半世紀にわたる文化だったと考えられるのだ（鶴見、1963、294頁）。本論も文学者という知識人と「近代的自我」のありようを対象とすることから、こうした文化論的見解に同意して「大正期」を捉えたい。なお、元号としての大正を指すときには「大正時代」と表記する。

大杉・辻・白鳥の3人は青年期を経たその活躍期をちょうどこの明治時代後期から大正時代に生きた。3人を大正期という時代に位置づけ、その歴史的・社会的・文化的背景のもとで考察することは可能である。

対象選択をこの3人に限定した理由も説明しておこう。

3人は「脱・自分」を表現した個人的主体として共通している。そして3人とも青年期にキリスト教から影響を受け、西欧の文明や文化を最先端で吸収した当時の知識人として文章を書き（3人とも洋行をしている）、読者層のひろがりもある程度もっていた（3人とも全集・選集が複数出ている）。

そして重要なのは、3人の「脱・自分」言説が自己表出的な色合いの強いものであり、当時の文学・思想の趨勢がある程度意識されつつも、特定の誰かに向けてはあまり書かれていないことである。もちろん自身のことを書いた文章でも、書簡・新聞・雑誌・単行本といったメディアに載るならばつねに特定の読者が想定されている。3人も当時の知識人・文学者や読者に向けて何らかのメッセージを送ったことは間違いない。金銭的な問題から原稿を書いたという現実的な要因も無視できない。だが、3人が繰り返し生み出した

「脱・自分」言説に関してのみいうなら、他の諸要因よりも自己表出的要素のほうが圧倒的に強い。自分自身のことばかりを露出的に書いた辻や自身の「死の恐怖」から出発した白鳥はもとより、平民労働者や社会主義者に語りかけたり批判対象を名指してさまざまな評論を書いたりした大杉さえも、大正前期を中心とした「脱・自分」言説のほとんどは観念的な個人的自由を述べる文章にとどまっている。

こういった個人的表明にとどまっている（とみえる）ものを対象とすることで逆に「脱・自分」特有の社会的特徴を見出せるのではないか、と本論は考える。強烈な自己表出性に着目するのは文学者たちの「脱・自分」をめぐる社会的な関係性を切り捨てることではない。むしろ「脱・自分」の自己表出性そのものに潜む社会的なものを考察できるのである。

さらに着目すべきことは、3人が当時における否定的・批判的諸思想の代表者としても位置づけられることだ。大正期は、不況と好況が交差するなかで、数多くの社会問題とさまざまな思想が噴出している時期であった。文学・哲学・思想・宗教・人生論・社会運動などの問題が日露戦争後の知的青年層に強力な影響を与えていた。全般的に大正時代の思想・文学諸流派の活動とは、明治後期の自然主義文学に発する文化的反応でもあり、幸徳秋水らが殺された明治43（1910）年の大逆事件以後の社会的弾圧にたいする社会的・文化的反応でもあり（鶴見、1965、307頁）、労働問題・社会問題への反応でもあり、大正12（1923）年の関東大震災とそれにまつわる諸事件によって様相が一変したものでもある。

大杉の思想は大正前中期を中心とし、関東大震災までの社会主義や労働運動をアナキズムの面から代表する。辻の思想は、大正後末期特有の無力感や虚無感をダダイズムの面から代表する。大杉と辻の思想は、白樺派や西田哲学や教養主義の底流にあるとみられる大正期の生命主義潮流とも大きくかかわっている。白鳥の思想は、明治後期までのキリスト教の青年層への影響と日露戦争後から大正初期にかけての自然主義文学の動向を、ニヒリズムの面から代表する。むろんすべてをカヴァーできるわけではないが、こうした大杉・辻・白鳥という3人の選択は当時の知識人層にみられた主要な思想的動向をある程度までおさえつつ、否定的・批判的発想を徹底させた思想の代表として位置づけることができる。

4-2 「文学者」という知識人

大正期の文学者とそのテキストを対象とする理由を説明しよう。

一般に、時代思想動向を敏感に受けながら自身の思想を言語化して開陳していくのが知識人の役割である。なかでも、特殊な想像力を解き放つことのできるのが文学者という知識人の強みである。独特の感受性によって問題の鉅脈を探りあて新しい言語表現をおこ

なおうとする意欲は、文学者ならではものといつてよい。「自分」をめぐる主観的領域の問題であればなおさらであろう。

しばしば言われるように、文学者のテキストを使う場合には次のような問題がつきまとう。小説や詩や戯曲といった文学作品は作者の創作物である。たとえエッセイであっても、一時の思いつきに過ぎなかったりフィクションだったりする危うさがある。アカデミズムの仕事ほどには論理的一貫性が求められることもないから、ときに不完全であつたり記述に混乱をきたしたりする弱みもある。日記や書簡や公的資料にくらべると、文学作品はデータとして使用に堪えないことが多い。

しかし本論の問題関心からすれば、こうした問題による不都合は生じにくい。本論の考察対象が個人的主体において発動される「脱・自分」の欲望とその言語化についてだからである。いいかえると、考察対象が解き放たれた想像力とその言語表現だからである。たしかに 1 作品だけでは、作家の欲望や想像力を十分に考察できまい。だが本論の考察対象である 3 人は、身の個人的事情や自身の思いをストレートに繰り返し書きつけていくタイプの作家であつた^①。それは自然主義文学や「私小説」の時代という歴史的・社会的・文化的背景にも与っている。

大正期は「自分を書く」という再帰的な表象行為とその文化が立ちあがつた時代であつた^②。明治 30 年代以前には作家が自身のことを書いた作品は稀であつた。「私小説」の語じたいが現れたのは大正時代に入ってからであるが、「私小説」に該当する小説はすでに日露戦後の明治 39、40 (1906、7) 年あたりから頻繁に書かれたしていた (日比、2002、9 頁、92 頁)。この事実は、大正期の始まりにおいて知識人層の自我意識・自己意識に大きな変動が起きたことを示している。再帰的な表象行為の先陣をきっていた「文学者」という知識人を扱う意義は非常に大きいと思われる。

だが、当時の文学者にも歴史的・社会的な限界がある。そもそも知識人層における自我意識・自己意識の変動は、明治・大正期 (とりわけ 1900~1910 年代) に生じてきた西欧や東アジアとの関係変化のなかでの「日本人」意識の再編と連動している。私的な世界において自身を卓越化し、「私」という精神の深さを文学的・思想的に追求することも、実際には「他者」という比較対象の発見・排除と裏腹の関係にあつた。いかに体制を否定してそこからはみだそうとも、書き手としての文学者の大半は男性で、しかも中流階級出身・高等教育経験者・都市生活者であつた。彼らの文学的表現は、琉球・台湾・朝鮮・中国などへの帝国主義的干渉のもとでおこなわれた日本のナショナル・アイデンティティ形成と通底している (山口、2011、30 頁)。とくに明治 40 年代の自然主義文学が前近代的なイエ制度などへの現実的批判力を失って非政治的な小世界を形成するにいたると、純文学を

中心としたその小世界がいわゆる「文壇」となる。そして多くの文学者がそこで自由人としてふるまいはじめた（小田切、1970、41 頁）。

当時の否定的・批判的諸思想に影響された文学者たちの「脱・自分」であっても、その想像力や欲望のありかたにはこうした限界がある程度まではらまれている。文学者の想像力や欲望の「自由さ」もけっして単独のものではなく、当時の歴史的・社会的背景および文学や思想の潮流によって限界づけられている。このことが、本論で大杉・辻・白鳥の精神形成について考察する理由である。

4-3 出身階層と社会的位置

明治 18（1885）年の坪内逍遙『小説神髓』以降、現在の日本社会で一般に「文学」と認知されている概念も近代日本で作り出された制度の 1 つである。そして文学者も同じように制度的産物である。大正期における文学者の歴史的・社会的な限界をふまえようとするなら、その出身階層や社会的位置についても検討しておく必要がある。実際に、この 3 人の個人的主体にはある程度まで共通する点がある。それを簡単に確認しておきたい。

大杉栄

大杉栄は明治 18（1885）年、四国の丸亀に大杉東、豊の長男として生まれた。栄の父・東は下士官上がりで陸軍少佐までいった職業軍人であり、栄が生まれた当時は陸軍少尉に昇進して丸亀に転任していた。栄の生後まもなく東京の近衛連隊に呼び戻され、一家も東京へ移る。家族は父母のほかには 4 男 5 女という大きょうだいであった（以下〔大沢、1971、10-16 頁〕および〔飛矢崎、2005、13-24 頁〕を参照）。

大杉の父方の実家は名古屋の西にある越路村大字宇治にあり、代々その宇治の庄屋をしていたという。父の兄も村長をしており、地主階級出身である。とはいえ家はすでに斜陽で貧しく、3 男である東が保証金を納められずに豊との正式の結婚届も遅れ、栄の戸籍面での出生日も遅れている。東は貧乏ではあったが、いったん下士官になったのちに勉強して士官学校に入り、のちに陸軍少佐になる。朝早く隊へ出て夕方に帰ってくる生活で、夜はたいがい自室で何か読むか書くかするという比較的物静かなタイプであった。栄は吃りで有名であるが、その吃りはこの父方からうけついで。こうしたことからか、栄は父方の親戚についてあまりよくは言わなかった。

いっぽう、母方の親戚である山田家は陸軍中將を出すほどの陸軍一家であり、経済的にも豊かであった。栄は母親似であり、その烈しい気性も母ゆずりであった。山田家のこと

もあって、両親は栄を軍人将校にするという明確な目標をもって常に躡けていた。そのさい、号令をてきぱきとかける明瞭な発声を将校となるための必要条件だと考えていた。そのため両親は息子の吃りにたいして過剰ともいえるほど敏感になっていた。とくに、勝気な母はよくきつい折檻をした。もともと栄は感受性豊かで読書を好み内気な性質をもっていたが、その性質が栄の吃りを促進し、母の折檻がさらに栄を神経質にさせていた。栄は自分の吃りを振り払おうとしてエネルギーに外向するようになり、喧嘩に明け暮れるガキ大将にもなったとみられている。

辻潤

辻潤は明治 17 (1884) 年、東京の浅草の向柳原町にあった祖父の隠居所で、辻六次郎、美津の長男として生まれた。のちに弟と妹がひとりずつ生まれている。(以下[玉川、2005、15－39 頁] および [高野、2006、17－30 頁] を参照)。

辻家は幕臣であつたらしく、父の六次郎も維新までは幕臣であつたという。といっても古くからの幕臣ではなく、本業の札差の莫大な儲けをとおして徳川臣下の末端の身分を手に入れたとみられる。辻家の本宅は大東区の蔵前にあつた。蔵前一带の札差たちの贅沢な暮らしぶり、生活感覚を「蔵前風」といった。潤の祖父がそうだったように、茶人や風流人というのが札差の生活スタイルであつた。むろん徳川政権の倒壊と武士階級の消滅によって札差も消えてしまうが、それでも辻家には相当の財産が残っており、中庭には三階建ての土蔵もあつた。先行きを深刻には考えずにその日暮らしを優先する元・札差も蔵前には多かったという。潤も甘やかされながら読書や音楽を好み、将来は茶人か風流人として生きていくつもりであつた。

先行きの不安を考えずにその日を浪費的にやり過ごす、その先頭に立っていたのは母・美津であつた。札差の娘としては歌舞音曲に身を入れることが義務でもあつた。美津は会津藩の江戸詰め武士の娘であつたが、辻家の養女になり、埼玉の豪農の息子であつた六次郎を婿にとって潤たちを生んだ。美津は長唄を得意とし、三味線も弾いた。尺八をはじめとした辻の音楽への強い関心は母の影響による。

父・六次郎は下級官吏であつたが、その職を辞めた後は札差のころに集めていた美術品をもとに骨董商をはじめた。だが、急激なインフレ状況の明治 28・9 (1895・6) 年ごろには急速に没落していき、かなりの借金をかかえて家庭は逼迫、破産のうきめにあう。潤も神田の開成中学にはいったが、自身の気質や学内の雰囲気も手伝ったとはいえ、経済的な問題は大きく 2 年だけで退学してしまう。骨董商に失敗してからの父・六次郎は意気消沈し、生活苦におびえながらおずおずと暮らしていたが、明治 43 (1910) 年には狂死、

もしくは井戸へ飛び込み自殺したとみられている。

このように、潤は神経質な坊ちゃん育ちであった反面、家庭の経済的没落を多感な少年期に味わったことで、無気力な内向的心理をもつようになっていた。

正宗白鳥

正宗白鳥（本名は忠夫）は明治 12（1879）年、瀬戸内海に面した半農半漁村である岡山県和気郡穂波村にあった正宗家で、正宗浦二、美禰の長男として生まれた。良い状態の生誕ではなかったらしく、胎盤をかぶって生まれたために産声が立てられず、近所の老女がそれに気づいて袋状の胎盤を剥いたという。白鳥における生来の痛症や不眠症や恐怖を強く感じる内向性などはこのことが大きな原因だとみられる（以下〔磯、1998、15－45 頁〕 および〔大嶋、2004、21－61 頁〕を参照）。

正宗家は実子がなかったために、白鳥の生誕までは 3 代にわたって養子でつないでいた。白鳥が誕生したのち、浦二と美禰のあいだでは男 6 人女 3 人のきょうだい生まれる（うち男児 1 人は夭逝）。育児で忙しい母とは隔たりがあったが、武家である岡田家から嫁いだ祖母・得が家を取りしきり、自分に子どもがないかわりに白鳥を溺愛して育てあげた。ようやく誕生した実子の長男である白鳥はかなり過保護気味に育てられた。

正宗家は備前穂波に 300 年余も続いた裕福な旧家であり、岡山言葉で「分限者」と呼ばれた。地主でもあり、小作米が相当に入ってきたので食糧にも困らなかった。正宗家の安定した収入は小作料と地域一の網元としての賃貸料と製薬であった。幕末には資産が上昇の道をたどり、その財産を背景として白鳥の養祖父は国学者としても生涯を送ることができ、家には古書類も多くあった。ただし、正宗家は豪奢に遊ぶ家ではなく質実であった。父・浦二は村人の信望を集めており、のちに村長になったり和気銀行の取締役役に任ぜられたりした。父はまた学校教員でもあり、白鳥に漢文教育を厳しく施した。白鳥の母・美禰は讃岐多度津藩公の漢籍の師である岡田家の次女であった。後に白鳥は幅広い読書と知的探求をおこなっていくが、学藝のたしなみは正宗家のなかで根を下ろしていた。

すでに明治 10（1877）年の西南戦争以後、養祖父はその身持ちの悪さのために地所や家屋などの財産すべてを折半して、正宗家から離縁されていた。不換紙幣の乱発による全国的なインフレのため、その後の正宗家の財政も下降線をたどった。地主であった正宗家の財産はあくまで田舎の土地や山に過ぎず、一時期は借金も抱えていたという。白鳥誕生後の明治 14（1881）年以降には、紙幣整理と松方デフレ財政によって——むろん貧窮とはほど遠く父・浦二による立て直しもあったが——正宗家の財政は往年に比べて衰えたといつてよい^③。

このように、白鳥は恐怖を感じる生来の内向性を抱えつつ、ようやく誕生した旧家の長男として過保護気味に育てられた。

以上が、3人の出身階層を描出したものである^④。これらは文学的感性に育ってゆく心理的な出発点に大きく影を落としている。

なるほど、問題を安直に階級へと還元していくような判断や、地域差をまったく無視したイエ制度への言及などは慎むべきではある。3人の具体的な家族事情も異なっている。だがそうはいっても、比較的近い時期にこれら3人が「学藝や知識に強い関心をいだいた家で、幼少期からその恩恵も受けつつその特殊事情のもとで強い内向性を養いながらも、豊かであった状態から近代化の進展のために経済的に没落する危機を感じる家庭に育った、家督を継ぐ位置にある長子の男性」という共通性のもとで幼年期・少年期を送ったことは、ある程度注目されてよい。それは、前近代をかかえながら後発的かつ急速的におこなわれた近代化の問題を、危機感をもって直接的に受けとめざるをえない社会的位置だったといえるからである。

注

①それでも本論では創作的な文学作品をできるだけ避け、エッセイや評論に近い文章から言説を採集するようにした。とくに小説を扱う必要のあった白鳥のケースでは、できるかぎり従来の作品研究の成果や解釈に沿うようにした。

②1 人称による自己表象の文学が出現する大きな背景的要因として、日記の一般的普及があげられよう。義務教育の普及によって、日記をつける習慣も一部の特権的な知識階級以外の階層に広がっていた。日記販売で知られる博文館はすでに明治 28 (1895) 年には『懐中日記』『当用日記』を出版し、簡素で堅牢な作りと低廉な価格とで日記の市場を独占した。また明治 43 (1910) 年前後には、水野葉舟の『日記文』などをはじめとした日記の作法書も多く刊行されている (山口、2011、221-222 頁)。

③資本関係の形成が急速になされ、日本における資本主義の本源的蓄積の最盛期とされる明治 14 (1881) 年から 10 年代後半の時期には、国民の圧倒的部分を占めていた農民の土地喪失と地主的土地集積とが一挙に進行したことはよく知られている。白鳥のいた岡山においてもそのことは顕著にみられた (神立、1993、141 頁、185 頁)。

④福武直によれば、明治 42 (1909) 年の時点での近代日本の階級構成は皇族・貴族、大地主や資本家などの支配階級が 2.3%、自営農商工漁業者や医師・教員・技師といった専

門職などの中間層が36.3%、貧農や労働者などの被支配階級が61.4%である(福武、1987、55頁)。このことからすると、明治42(1909)年の時点までに、おそらく名家で裕福であった正宗家を含め、3家は2.3%の支配階級の位置からは外れていたと推定される。

第5章 大杉栄にみる「脱・自分」 ―「適応」と「超越」をめぐる

本章から具体的事例の考察に入ろう。大杉栄（1885－1923）は、恋愛問題で神近市子に刺された大正5（1916）年の葉山日陰茶屋事件や、関東大震災のときに伊藤野枝らとともに虐殺された最期を含め、そのエネルギッシュで魅力的なイメージとさまざまなエピソードとが知られた、大正期を代表する作家・アナーキストである^①。代表作に『日本脱出記』『自叙伝』などがある。

大杉が独自の自我論や「生の拡充」論を展開したのは主として大正前中期であるが、大杉の本格的な思想活動は大正元（1912）年に荒畑寒村とともに創刊した文藝・思想雑誌『近代思想』での活発な文筆活動に始まる。大逆事件以降、大杉と荒畑は堺利彦が明治43（1910）年にたちあげた売文社で社会主義運動の再起を図っていたが、若い2人は堺の待機主義にしぶれをきらしたのだった（『近代思想』は2年足らずで廃刊し、大正3（1914）年に2人は月刊『平民新聞』を創刊する）。

本章では大杉における「脱・自分」を社会的に考察する。まず、大杉のテキストから具体的な「脱・自分」言説を抽出する（第1節）。つぎに、従来の研究を批判的に検討する作業をつうじて、大杉における「脱・自分」の思想的契機と独自性を論じる（第2節）。そして、大杉のテキストにおける「感情」の扱われかたに焦点をあて、その独自性の由来を明らかにする（第3節）。さらに、当時の歴史的・社会的・文化的状況における「適応」と「超越」を確認しつつ、大杉をその諸背景と関連づける作業をおこなう（第4・5節）。そのうえで、大杉の「脱・自分」の特異性を導出する（第6節）。

5-1 具体的言説

大杉の「脱・自分」は何よりも「自分自身にたいする反逆」という観念的思考のかたちをとる。「反逆」は「征服の事実」を撃つためのものである。大杉のいう「征服の事実」とはあからさまな征服関係ではなく、権利や義務や平等にもとづく社会制度の完成をもって漸次的に成立してきた、征服者と被征服者の皮相的な調和のことを指す（大杉、1995、第2巻、24－26頁）。たとえば、「奴隷根性論」（大正2年）では次のように述べられる。

政府の形式を変えたり、憲法の条文を改めたりするのは、何でもない仕事である。け

れども過去数万年あるいは数十万年の間、われわれ人類の脳髓に刻み込まれたこの奴隷根性を消し去らしめることは、なかなか容易な事業じゃない。けれども真にわれわれが自由人たらんがためには、どうしてもこの事業は完成しなければならぬ。(同、20 頁)

②

被征服者からすれば、皮相的な調和の代償として征服者側から植えつけられてきたものこそが「奴隷根性」である。「征服の事実」(大正 2 年)というテキストでは、「われわれの要求する文芸は、かの事実(＝征服の事実：引用者注)に対する憎悪美と叛逆美との創造的文芸である」と、被征服者の反逆的態度が称揚される(同、28 頁)。「新事実の獲得」(大正 4 年)では次のように述べられる。

僕はまず、僕自身の生活を障礙するいっさいのものを、僕自身の中に、および僕の社会的周囲の中に、極力破壊せねばならぬ。

僕の生活の経験は、そして僕の社会学的知識は、これら障礙の大部分が、現在の社会組織に起因する事を教える。そしてその僕自身の中にあるものも、大部分はこの社会組織の反影に過ぎないことを教える。(同、90 頁)

こうした「自分自身にたいする反逆」という態度じたいは大杉が依拠したアナーキズムの理論的帰結であった。というのは、アナーキズムの撃つべき社会の影響力は当然ながら社会生活を現実的に営む人間自身にも及んでいるからである。代表的アナキストである M.バクーニンはその『神と国家』(1900 年)において「自分のうえに及ぼされる、社会の自然的影響力に反逆するために、人間は、少なくとも部分的には、自分自身に対して反逆しなければならない」と述べている(猪木・勝田編、1980、253 頁)。

しかし、バクーニンと大杉のとったスタイルは大きく異なっている。バクーニンの主張は反逆的自由以外のあらゆる目的を無視してしまう。それはいわば「不毛の自由」であった(勝田、1966、39 頁)。またバクーニンは、「深刻かつ情熱的な、いわば宗教的な信仰」としてのアナキスト的理想が民衆の本能にはじめから内在している、と素朴に信じてもいた(同、44-45 頁)。M.ウェーバーが官僚制機構の永続的性格を論じたさいに指摘したとおり、ただ行政の文書などを全廃するだけで既得権の基礎と支配とを同時に絶滅できると考えたバクーニン主義の思想は、習熟した規範や行政規則を遵守しようとする人間の態度というものを根本的に理解しないものだった(Weber、1947=2012、284 頁)。

それに対して、大杉は人間のありかたや態度をより批判的に捉えて、「自分自身にたいす

る反逆」をより知性的で分析的なスタイルによっておこなった。とくに「自我の棄脱」(大正4年)というテキストには大杉の徹底した思考とその論理的帰結が明確に示されている。

われわれが自分の自我—自分の思想、感情、もしくは本能—だと思っている大部分は、実に飛んでもない他人の自我である。他人が無意識的にもしくは意識的に、われわれの上に強制した他人の自我である。

百合の皮をむく。むいてもむいても皮がある。遂に最後の皮をむくと百合そのものは何にもなくなる。

われわれもまた、われわれの自我の皮を、棄脱して行かなくてはならぬ。ついにわれわれの自我そのものの何にもなくなるまで、その皮を一枚一枚棄脱して行かなくてはならぬ。このゼロに達した時に、そしてそこからさらに新しく出発した時に、始めてわれわれの自我は、皮でない実ばかりの本当の生長を遂げて行く。……

かくしてわれわれは、われわれの生理状態から心理状態に至るすべての上に、われわれがわれわれ自身だと思っているすべての上に、さらに厳密な、ことに社会学的の、分析と解剖とを加えなくてはならぬ。そしていわゆる自我の皮を、自我そのものがゼロに帰するまで、一枚一枚棄脱して行かなくてはならぬ。(大杉、1995、第2巻、94—97頁)

大杉は数多くの思想家を紹介するなかでH.ベルクソンを論じている(大杉、1995、第4巻、149—158頁)。この「自我の棄脱」にもベルクソン哲学における「生の飛躍」の影響が色濃くあらわれている。だが丁寧に見れば、大杉はそっくりそのままベルクソンの思考をなぞっているわけでもない。一般にベルクソンの思考とは分析的知性よりも内的直観を重視するものを指す。それに対して、「われわれ自身」にたいする社会学的「分析と解剖」という視点は大杉の独創だといってよい(大沢、1971、167—169頁)。大杉における「自分自身にたいする、分析的な思考による反逆」という原理がここに確認できる。

こうした大杉の分析的態度は代表的アナーキストで地理学者でもあったP.A.クロポトキンの科学的態度からの影響が大きい。大杉からすれば、クロポトキンは「一方には自然科学の帰納的方法をそのまま社会科学の上に適用せんとし、他の一方にはかくして自然科学の傾向と社会科学の傾向との上に一致を求めて、そこにその一大世界観を建てようとした」人物だった(大杉、1995、第4巻、36頁)。ただし、クロポトキンの著作にはバクーニンのような「自分自身にたいする反逆」という視点はない。もともと戦前日本のアナーキズムではバクーニンとクロポトキンの主張を主流としており、気質的には前者を採りつつ理論的に後者を採るという風潮があった(秋山編、1971、262頁)。だが、反逆的気質と自

然科学的な分析的態度とを重ねていく発想をもちえた日本の革命家は大杉だけであった(秋山、1976、64頁)。

こうしたことを踏まえて、本論が注目したいのは次の2点である。まずは、先にみた「自我の棄脱」における「自我そのものがゼロに帰するまで」という言表である。大杉のテキストには、分析的な思考を加えて「皮としての自我」を徹底的に「ゼロに帰するまで」棄脱していく「脱・自分」の発想が示されている。

つぎに、感情さえもが大杉においては分析・反逆の対象とされることである。同じく「自我の棄脱」から引用する。

思想はわれわれの後天的所得である。しかし感情はわれわれの先天的所得である。そこでわれわれは、われわれの思想の上には比較的容易に批判を加え得るのであるが、しかしわれわれの感情の上にはほとんど常に盲目である。感情の大部分は、ほとんど本能的のものと見做されて、至上の権威をもつもののごとく取扱われる。また多くの思想は常にこの感情を基礎として築き上げられる。かくして感情は、自我の皮の中の、とかくにもっとも頑強なものとなりやすい。……

感情とはきわめて縁の近いわれわれの気質も、多くの場合に、この征服の事実によってはなはだしく影響されている。(大杉、1995、第2巻、95-96頁)

ここに明示されているのは、確固とした存在の拠りどころになるとされる感情や気質についてさえも分析的に批判対象とする態度である。感情も「自我の皮」だとする表現から、感情も棄脱されるべき対象として把握されていよう。大杉のこの考えはその場かぎりの思いつきではなく、一貫していた。たとえば、7年後の「労働運動の理想主義的現実主義」(大正11年)においても、大杉は作りかえることが可能な「理論」と容易に作りかえられない人間の「気分」とを対比させたうえで、「気分については十分な解剖をして見る必要がある」と感情に対して分析的表現を使っているのである(大杉、1995、第6巻、142頁)。

以上から、大杉の「脱・自分」とは分析的思考によって知識や思想や感情をも含めた自分自身すべてにたいして徹底的に反逆しそれらを棄脱していこうとする観念的態度である、といえよう。

5-2 思想的契機と独自性

大杉の「脱・自分」はどういった諸契機によって発動しているのか。従来、大杉の主張

はアナーキズムと「生」の思想という当時の思想的契機が合流したものだとして理解されてきた（〔丸山、1960、464 頁〕など）。本節ではそうした従来の理解を検討する。

まずアナーキズムの側から述べる。アナーキズムの基本原理は「個人の絶対的自由」にある。この原理を徹底的に重視したバクーニンは、史的唯物論の影響下にありながらも、むしろ人間の歴史形成における個人的反逆者の役割を力説した（勝田、1966、52 頁）。

K.マンハイムは『イデオロギーとユートピア』（1929 年）において、近代ではそうしたバクーニン式のアナーキズムのうちに千年説的ユートピア意識の態度がもっともよく生きのびていると述べた（Mannheim、1952=2006、394 頁）。マンハイムのいう「ユートピア意識」とは「まわりの『存在』と一致していない意識」のことであり、その意識の方向づけが行動に移されるとき、現存の存在秩序を部分的もしくは全体的に破壊するものだけを指す（同、339–340 頁、傍点は引用文のもの）。

破壊的で過激なアナーキズムも、至福千年説的体験に温存された本来の爆発的エネルギーをその思想のうちにもつ（同、412 頁）。アナーキズムのうちに生きのびた「至福千年説の意識は……ただ唐突な瞬間、充実した今だけを知っている」（同、394 頁）。そして、そうした意識は「圧迫された階層の革命的熱情と『強い期待』とから生れて、直接的現在を主張する」のである（阿閉編、1958、235 頁）。

したがってアナーキズムの特性の 1 つは、個人の主意主義的自由の徹底による、直接的現在における爆発的・破壊的なエネルギー表出体験の形式にあるといえよう。大杉の脱却的志向もこうしたアイデアの延長線上にあるとみてよい（板垣、1996、10 頁）^③。

つぎに、「生」の思想の側から述べよう。一般に大杉は強烈な「生」を礼讃する思想家として知られている。仏文学者である多田道太郎の「生と反逆の思想家 大杉栄」（1984 年）というテキストはそうした認識がもっとも明快に打ち出されたものである。

多田は大杉の『自叙伝』（大正 12 年）を評し、「ここに記録されているものが『個人』であり『自我』である。抽象していえば『生』である。……近代日本文学はこれほどの強烈な個我の主張をかつて持ったことはなかった」という（多田編、1984、8–9 頁）。そして多田は、個人を超えた本当の「生」としての「もっと深い大きなあるもの」（同、56 頁）という、より根源的で本質的な生命や自由を論じた。

大杉のいう「もっと深いあるもの」とはそのような「自我の棄脱」ののち、やっと現れてくる何ものか、なのだ。

大杉を知ることとは、おそらく大杉の文章の背後にある何ものかを読みとることである。文章の背後にある生命の意志、自由の感情を読みとることである。（同、69 頁）

こうした理解にもとづけば、深くて大いなる根源的な「生命の意思」や「自由の感情」にふれることこそが個人的主体にとって重要となる。大杉がベルクソンの「生」の哲学に影響を受けてベルクソン論および「自我の棄脱」などを書いた事実や、大杉が唯物論を批判した唯心論者であったという研究史的な理解（船山、1965、272 頁）にもこのことは呼応しよう。

以上より、アナーキズムと「生」の思想の合流点とは直接的現在における「生命」エネルギーの強い心的実感を目指す点にある。こうした従来の理解に従うかぎり、次のような「脱・自分」の説明が導出されるだろう。すなわち、現行の社会制度へ主意主義的に反逆するべく、瞬間的現在において爆発的なエネルギーをもち、大いなる「生命の意志」や「自由の感情」といった超越的なものを実感することをめざして個人的主体が自我の棄脱を欲望する、という説明である。

大杉は近代的自我の内面性と社会的環境との関係を問題とするさいに徹底的な主意主義的自由による「生」を礼讃した。そのいっぽうで、前節でみたテキスト群からもわかるように、大杉は個人の自由がそれほど単純に持ち上げられるものでもないことも理解していたのだった。これらから導出するに、社会的現実への強烈な抵抗拠点として大杉が没頭的自由の「生」を打ち出していく必要性を強く感じていた、という解釈が妥当だろう^④。とすれば、反逆対象が自分自身だという発想も理解できるものとなる。社会的に構成された自分そのものが抵抗や障害になっていることで、そこへエネルギーに反逆していく意味も生じるからである。

むしろ、本論は従来の理解が間違っているとは考えていない。しかしながら前節でみたように、自身の拠りどころと考える心的感情さえをも分析的思考によって徹底的に「ゼロに帰するまで」棄脱すべき対象にする、という観念的な態度にこそ大杉の独自性があった。この態度は、従来の理解としてのアナーキズムとも「生」の思想とも異なっている。なぜなら、両思想においては感情が立脚点や目標としてのみ位置づけられるため、棄脱対象としての感情という発想がまったく取り出せないからである。「自由の感情」は実感・追求すべき目標であるにもかかわらず、奇妙なことに大杉の「脱・自分」においては感情も棄脱対象なのである。

したがって、大杉の「脱・自分」には従来の理解だけでは説明のつかない、感情の棄脱という独自の発想がある。大杉の「脱・自分」を十分に説明づけようとするならば、少なくともこの発想の契機となるものを明らかにする必要がある。

5-3 感情観念の分節化

本節では、大杉のテキストにおいて感情がどう扱われているかを論じる。その作業によって大杉における「脱・自分」の特異性を明らかにしたい。

5-3-1 クロポトキン論と「社会的感情」

大杉は生物学に強い関心をもつ進化論者であった。大杉には H.ムーア『万物の同根一族』や Ch.R.ダーウィン『種の起源』の訳書もあり、生物学に関する評論も残している。しかし、大杉は生物的競争の原則をもつダーウィンの自然選択説に当時勃興してきた資本家たちの心理状態との類似性をみた。ダーウィンの説は当時の工業状態にもっとも都合のよかった説であったと考え（大杉、1995、第4巻、157頁）、とりわけ人間社会に単純な生存競争観をあてはめることを拒否した。「相互争闘とともに自然界の一法則である」（大杉、1995、第4巻、90頁）とまで述べるように、むしろ大杉は進化要因として生存競争の原理だけでなく社会的精神による「相互扶助性」の原理を重視したのである。

理論的アナーキストであるクロポトキンは、大杉が翻訳したその『相互扶助論』において、相互扶助性にもとづく生物社会の調和的側面を論じた（Kropotkin, 1915=1996）。その論をうけてまとめられた大杉の『クロポトキン研究』（大正9年）では、「蟻の社会生活をもって、クロポトキンの著書に記された動物界の相互扶助を代表させると同時に、さらに読者諸君とともに、われわれ自身の生活している人類社会の生活を反省したい」と述べられる（大杉、1995、第4巻、97頁）。大杉は、生物界の相互扶助的な社会生活の考察をつうじて人類の社会的生活のありようを考察するというアイデアをクロポトキンの著作から受けとっていた。

愛や同情や犠牲は、確かに道徳的感情の向上的進化における、重要な要素であるに相違ない。けれども社会が動物や人類の間に成立する基礎は、決して愛でもなくまた同情でもない。これはさらにそれらの感情の奥底に、きわめて長い進化の行程を経て、動物と人間との裡に静かに発達して来たある本能である。……社会心もしくは道徳の基礎は、相互扶助が各人に与える力の無意識的承認である。……この広いかつ必然の基礎の上に、さらに高尚な道徳的感情が発達する。（同、88-89頁）

大杉はここに引用した「クロポトキンの生物学—相互扶助論」（大正4年）や「クロポトキン総序—無政府主義と近代科学」（大正9年）というテキストにおいて、「社会心」や

「道徳的感情」も歴史的にかつ相互扶助的に人類が発達させてきたものだと考える。なるほど、この引用で大杉が「ある本能」と呼んでいるものは一見するとベルクソンやバクーニンの主張を思い起こさせはする。だが、ここで大杉はそうしたものを想定していない。クロポトキンの議論に従うかぎり、「十八世紀の唯物論者すらもなおその概念に囚われていた、いわゆる人間の霊魂なるものも、孤立した特別の存在物ではなく、要するにはなほだ複雑した、すなわち各自が別々に自治し独立しつつ、自由な行動をとっている諸種の官能の群体である」（同、50 頁）と、霊魂でさえもあくまで生物学的な知覚の総合態だと認識されるのである。

大杉によれば、人類の社会生活において発達してきた「社会心」や「道徳的感情」などの感情は「社会的習慣の神髄」であり「過去からの遺伝」であり「人類のいっさいの進歩はそれにもとづいている」という（同、71-72 頁）。また「羞恥と貞操」（大正 2 年）というテキストにみられるように、「羞恥の感情」や「性的道徳」の感情といった相互扶助性の直接の現れとはいえない感情についても、大杉は社会制度による歴史的・社会的構成物だとみた（大杉、1995、第 3 巻、152 頁）。プラグマティズム哲学にみられる知性と感情という対立軸に関しても、大杉は「それは精神界というよりもむしろ社会界における真実を求めるために、いわゆる科学的方法の訂正として現れたものだ」と述べる（大杉、1995、第 4 巻、40 頁）。したがって、大杉は感情を社会的なものと捉える思考を確実に自分のものにしていたといつてよい。

そのように把握された感情をここでは「社会的感情」と呼んでおこう。こうした背景を把握してこそ、大杉がクロポトキン論で述べている「社会的階級の定心」という言表の意味が明らかになると思われる。

科学者や哲学者もまたわれわれと同じ人間であつて、その属する社会的階級の定心を持っている。彼等の多くは少なくとも有閑階級に属した直接間接に権力階級に附随している。社会が利害のまったく相反する制服階級と被征服階級との両極に分離し、学者がその隷属する征服階級の定心を持っている時、そのいわゆる社会的真実が多くの場合において被征服階級の生活事実に適さないことは言うまでもない。（同、42 頁）

以上のように、大杉は「社会的感情」という観念を主にクロポトキンの思想に拠って析出し、自身の反逆思想のなかに位置づけ返していた^⑤。「社会的感情」の認識において大杉の生物学的進化論と社会革命思想はつながるのである。この「社会的感情」こそが棄脱対象としての感情である。

5-3-2 個体の超越と「生命感情」

こうした棄脱対象としての「社会的感情」に対し、大杉には別の感情観念の理解がある。前節でみたように、大杉は深くて大いなる「生命の意思」や「自由の感情」を目標としていたからである。

大杉は「生物学から観た個性の完成」（大正 6 年）というテキストにおいて、個体の最高概念である「完全個体」の特性とは、完全な内的調和をもち、物質や時間からの完全な独立をもっているはずのものであり、「ちょっとわれわれの感覚には分らん」観念的なものである。それはとにかく「個体の諸特性を無限に向上させたもの」だと述べる（同、188 頁）。そうした「完全個体」をも超えた、「実質を超越しているばかりでなく、さらにこの実質とまったく縁を断つた人格があってもいい訳けだ。古来神学者や神秘論者は、あるいはその仮定しあるいはその感得した、この『からだのない霊』のことを語つてゐる」とも述べている。それは「実質のない、自由な、無碍無障の個性」をもつ超越的存在である（同、190 頁）。それは生物学的個体を超越した存在でもあり、大杉が「ベルグソンとソレル」（大正 4 年）において打ちだした、人類の理知を超える創造的進化を遂げた「真我」という状態でもある。そして「真我」の対立項として「仮我」という実質的な個体としての状態も把握される（大杉、1995、第 6 巻、269 頁）。

このようにみえてくると、「真我」は観念的にのみ捉えられる状態であるのに対し、人類社会が歴史において内在的に発達させてきた「社会的感情」全般は「仮我」すなわち「殻としての自我」によって現実的に担われていることになろう。そうすると、「社会的感情」をも棄脱して至るはずの「生命の意志」や「自由の感情」とは「実質のない、自由な、無碍無障の個性」をもつ超越的なものであろう。それは生物学的個体も現実的な社会も超越した状態である。

だとすれば、生物的個体に発達してきた「社会的感情」とは異なる、別の感情観念の理解が大杉にはあったことになる。そうした大いなる「生命の意思」や「自由の感情」を先ほどの「社会的感情」とは区別して「生命感情」と呼んでおこう。大杉の言説において棄脱すべき感情は「社会的感情」に限定される。「社会的階級の定心」にまとわれた個人はそのままでは「生命感情」に至らないのである。

以上のように、大杉の言説では「社会的感情」と「生命感情」というかたちで感情観念が独自に分節化されていたことがわかる。前者は生物的個体としての日常的な状態として歴史的・社会的に分けもたれてきたものであるのに対し、後者は日常的な状態のままでは到達しえないものである^⑥。大杉のテキストにおいて感情についての言表が交錯している

ようにみえる要因は、超越的な「生命感情」と現実的な「社会的感情」という異なるものを同じ「感情」という言葉で表していたことから生じていたのである^⑦。

したがって、大杉の「脱・自分」とは、個体を超越した観念的にのみ捉えられる状態（＝「真我」）にもつうじた「生命感情」に触れるべく、個人的主体が反逆的な分析的思考によって「社会的感情」をも含めた「殻としての自我」（＝「仮我」、現在の自分）を徹底的に棄脱していこうとする観念的態度である、と説明できよう。

5-4 明治・大正期における統合的・統制的傾向と「適応」

社会学的な観点からみると、大杉の「脱・自分」も特定の歴史的・社会的・文化的背景のもとで生じたひとつの反応である。やや長くなるけれども、本節と次節では、明治・大正期の諸背景における「適応」と「超越」という大きな 2 つの社会的傾向を確認しつつ、大杉を含む知識人層・文学者たちの動向をそうした社会的傾向と関連づけたい。とともに、大杉が深くかかわった労働運動・社会主義運動にも言及する。

5-4-1 国民統合と「適応」

社会の中心的価値に人びとを方向づけていくことは、当該社会における統合的制度の役割である。近代日本の場合には産業化と国家体制と標準化を中心とした西欧近代的価値への「適応」というかたちが採られ、それまでの秩序を新しく再編成して社会の成員に組み込もうとした。たとえば、明治 22（1889）年に大日本帝国憲法が制定され、日本は外面としては近代的立憲国家という形態を整えた。そしてその翌年の明治 23（1890）年には、憲法を補うかたちで教育勅語が發布され、国家神道と結びついた国民道徳が義務教育をとおして強制されるようになる^⑧。こうした流れのなかで時間・空間の秩序化としての国民統合が成り立っていく。

時間的秩序の統制とは、たとえば次のようなものである。19 世紀の後半以降、世界の大都市における生活のリズムは目まぐるしく加速化していた。日本でも明治 5（1872）年 2 月に太陰暦を廃止して太陽暦に切り替え、全国一律の定時法とした。その主眼は、民間信仰を否定し、人工的時間の秩序に従うことが日常倫理であると啓蒙することにあつた（成沢、1997、29 頁）^⑨。定時法の普及や標準時設定の問題、定時運行の実現に向けた鉄道当局のとりくみなどにより、日清・日露戦間期までの鉄道の導入・定着に至る時期が日本における近代的時間意識の形成される過程ともなっていく（橋本・栗山編、2001、18 頁）。

産業化・時間的秩序の統制・鉄道という 3 つの関連はとりわけ重要なもので、鉄道の発

達は諸産業を刺激し、全国的に人間やモノの移動を迅速で容易にし、工業化・都市化を促進する条件を作り出した。のみならず、鉄道は時間の規律に服した最初の労働者群を作り出すことにも成功した（成沢、1997、34 頁）。

空間的秩序の統制とは、たとえば次のようなものである。1880 年代半ばから機械制工場生産システムによる綿糸紡績業が中軸となって日本の産業革命は進展した（高村、1994、3 頁）。そして明治 19（1886）年ごろから数十年かけて、工場をはじめとする労働の場の標準化が身分意識の平等化と生活の平準化とともに進んでいく（橋本・栗山編、2001、118－119 頁）。このことは近代的国家体制の整備と軌を一にしていた。

大正期にはいわゆる工場地帯ができ、生活条件を共有する人口集積地域もその近辺にできあがり、労働者階級も成立していく（速水・小嶋、2004、64－65 頁）。産業化のうみだした大量生産・大量消費の到来は企業の管理システムの発展もうながす。第 1 次世界大戦の頃からは人口の都市集中もすすむ^⑩。重工業化も進み、社会全体としての経済活動も多様化・専門化し、サラリーマンなど新しい雇用層としての「新中間層」が急速に増大した。

こういった時間・空間の秩序化・均質化だけでなく、諸個人の価値や身体の均質化・平準化・規律化にも国民統合は大きな影響を与えた。明治 5（1872）年の学制発布や明治 6（1873）年の徴兵令布告などはよく知られているので、ここでは別の例をとおして確認してみたい。

まずは活字メディアの大衆的受容があげられよう。すでに明治 10（1877）年には、『読売』『東京絵入』『かなよみ』という三大小新聞の発行部数が年間 1 千万部を突破し、『東京日日』『朝野』『郵便報知』『曙』という知識人層向け大新聞^{おほ}4紙の総部数 8 百万余をはるかに凌駕していた（平田、2002、203）。そして明治 20～30 年代を通じては、共通の均質なメディアを日常的に受容することで、全国の各都市・各地域の地方読者たちが 1 つに結びつけられはじめていた。近代文語文や言文一致の近代国語によって書かれた東京・大阪発行の新聞・雑誌・書籍を人びとが手にするようになったのである。そしてその読書生活や読書環境も互いに相似た均質なものと接近しはじめる。『日の出島』『金色夜叉』といった小説の全国的な流行現象などにみられるように、中央発行の活字メディアを愛読することは伝統的・地域的要素からの精神的離脱と出版資本主義による新しい自己形成とを意味していた（永嶺、2004、37 頁、41 頁）。

また、鉄道による移動は一般に伝統的な空間と時間のありようを破壊する（Schivelbusch、1977＝1982、52 頁）が、日本の鉄道も 3 等級制を導入しつつ客車に人びとを詰め込むことで旧来の身分制度の習慣から離脱させるはたらきをもっていた。人びとは「鉄道略則」という乗車規則と「乗合」という鉄道内の人間配置とに慣れること、つ

まり新しい行動方式に適応した「公衆」になることが要求されたのであった（原田、2010、82－91 頁）。

さらに、大正期における平均的・平準的人間の成立を象徴するものとして、大正 9 (1920) 年の第 1 回国勢調査の成功が挙げられる。それは平均的・平準的人間による大衆社会が日本にも定着したことを内外に宣伝するものでもあった（竹村、2004、113－114 頁）。

以上のように、産業化と国家体制と標準化を中心とした西欧の近代的価値への「適応」によって、近代日本の社会秩序が統合的・統制的に作られていった、と確認できる。

5-4-2 国民統合と自我意識

では、こうした国民統合はどのような自我意識を成立させたのか。社会哲学者の Ch. テイラーも指摘するように、いかなる個人も特定の社会的母体から切り離して自己を想像することはできない。自身の実存についての想像力のはたらかせかたにも当該社会に埋め込まれて成長してきたことが関わってくる（Taylor、2004＝2011、78－79 頁）。実際に、明治青年における自我の自覚が国家の独立という意識と離れがたく結びついていたことはよく知られている。国家の独立こそが目的であり、自我の独立はその前提条件だったのである（内田・塩田、1959、269 頁）。

明治期における国民統合と自我意識との関係を、知的青年層の「立身出世主義」を例にして確認してみよう（竹内、1997）。

明治期の立身出世とは、まず学歴や社会的地位といった社会階層の上昇であった。のみならず、東京への「上京」という地理的移動も上昇的価値をもった。学校という制度も民衆に階層的移動と地理的移動の意義を伝達し、それを後押しする機能をもった（同、147 頁）。むしろ明治後期にはだんだん大きな上昇移動の機会が減少していくものの、そのかわりに非エリート内の小さな上昇移動が価値をおびるようになる。そしてそれも報酬としての立身出世の 1 つだと理解されるようになる（同、248－249 頁）。学生にとっても卒業証書だけでは不十分であり、立身出世には学問以外に身につけるべき内的な「人格」が重要なものと理解されるようになる。こうしたささやかな立身出世主義は社会システムの維持を円滑にする機能をもっていた（同、253 頁）。

このように、明治期には上昇的な社会的価値がだんだんと人格的な意味を帯びたものとして個人的主体にとりこまれながら、エリート層や知的青年層の自我意識が国民統合にそいつつ形成されていったとみていいだろう^⑩。

もちろんエリート層や知的青年層以外にかんしても、軍部が独自に進めた在郷軍人会の結成などに加え、国家による組織的教化の作用が強烈にはたらいていた。とくに日露戦争

後には、帝国主義化した国家の課題へ国民が自主的・積極的に協力する体制をつくるために、支配層の側がさらに国民統合の関心を強めた。なかでも明治 41（1908）年の戊辰詔書発布とともに展開された地方改良運動は、地域を国家の基盤として基礎づけようとする大規模な国民教化運動であった（荒川、2002、203 頁）。

いっぽう、大正期における自我意識の形成・発展については大衆社会の成立と個人主義化という面から把握できる。この時期には資本主義化と工業化が進展するとともに、生活面の一般的発展としてなによりも都市化が促進された。都市部の新中間層は消費と娯楽の都市生活と新しい家庭生活とを求めはじめた。それはいわゆる「文化住宅」や「今日は帝劇、明日は三越」といった言葉が象徴する新しい消費文化的な生活スタイルとなった（南編、1965、216－217 頁）。また、工場労働者や新中間層の増加にともない、全世帯に対する給与所得者の比率も増加した。明治 21（1888）年に 11 パーセントにすぎなかったそれは大正 9（1920）年には 45 パーセントにも増加する。こうした給与所得者の増加は、財産所有における個人意識の発達や職場と家庭の分離による個人ベースの業績志向をもたらした（桑山、2004、226－227 頁）。

さらに、岩波書店（大正 2 年）や改造社（大正 8 年）をはじめとした多くの出版社も設立され、新聞広告には書籍の占める割合も増加した。大正時代のうちにほぼすべての家庭に電灯が点ったが、民俗研究の柳田國男が「火の分裂」と呼んだように、電灯の部屋ごとの普及は家族全員が集うかわりにそれぞれが個人的行動をとることを可能にし、個人ごとの読書などによって「心の小座敷もまた小さく別れた」（〔柳田、1993、113－114 頁〕〔速水・小嶋、2004、23 頁〕）。

このように、大正期は大衆社会が成立するとともに、個人意識が発達し、消費者としての生活意識も広がっていった。

そしてこのことと呼応するように、大正期の知識人層にとっても自我意識の発達は「近代的自我」の確立や個性の「開化」として捉えられた。

大正期とくにその前期は自我についての哲学的・思想的著作がひろく生み出された時期であった。といっても実際には、大正 4（1915）年の野村隈畔『自我の研究』や大正 5（1916）年の紀平正美『自我論』や大正 5（1916）年の朝永三十郎『近世に於ける「我」の自覚史』などに顕著にみられるごとく、当時の自我論の多くは結局のところ哲学理論的・観念論的な教養に自足するものだった（〔野村、1922〕〔紀平、1916〕〔朝永、1946〕〔小田切、1960、60－61 頁〕）。当時においていち早く S.キルケゴールを紹介した大正 4（1915）年の和辻哲郎『ゼエレン・キルケゴール』さえも、その思想をニヒリズムや自己関係論的な問題としてではなく文化哲学の問題として「健康」的に「誤解」してとりあげていた面が強い

〔和辻、1927〕〔梅原編、1968、17 頁〕。

こうした自我意識の発展をうたう知的風潮は、当時のナショナリズムとも親和的であった。そもそも国体観念が要請されたのは「自己解放の主体が自己限定するのは自然なこと」という信念によるものだった。そうした信念は大正期の知識人層・エリート層にある程度まで共有されていた（住友、2005、52－53 頁）。

以上のように、大正期における自我意識の形成は大衆社会という社会的秩序への新しいかたちでの「適応」であった、と確認できる。日露戦争後のナショナリズムもすでにたんなる愛国的献身主体を求めるものではなかった。大正期のナショナリズムは個人的欲望をもつ消費者としての自我を形成するという精神をはらんでいたのである（同、38 頁）^⑩。

当時の日本社会で形成・確立されつつあった「近代的自我」とは、こういう意味における「適応」的なものだった。ナショナリズムが封建的な共同体や家族制度のくびきから個人の自我意識を解き放つと同時に、日本型の近代社会に合わせたかたちで再編成もしたのである。つまり「近代的自我」のありようが、明治期の産業化と国家体制と標準化を中心とした西欧の近代的価値への「適応」によるものから、大正前期における資本主義社会の急速な発展によって、個人的欲望をもつ消費者という自我形成としての「適応」によるものへと移行したのである。デモクラシーが高まった時期においてさえ、日本の知識人層における大正期の「近代的自我」は内発的かつ市民主義的な自我意識とはほど遠かった。当時の「近代的自我」は自己と社会を積極的に結びつけようとする意図がほとんど生じえず、社会主義者のものをのぞけば、結果的にはその大半が社会問題と隔離した自我意識におわるものだった。

5-5 大正期における「超越」としての社会的反応

「脱・自分」を含む大杉の思想的営為は、大正期の歴史的・社会的・文化的背景を作っていた「超越」の社会的反応に位置づけることができる。それは当時の社会問題を生み出すもととなった明治・大正期の適応的要因への異議申し立てであり、強い批判的反応であった。

実際に、大杉がはじめて社会問題に関心をもったのは上京した後の明治 35（1902）年に行われた足尾鉾毒事件の早稲田の学生デモである。そのころ大杉はただ安いというだけの理由で『万朝報』をとった。大杉はその記者であった幸徳秋水の言動に惹かれて社会主義に向かったのだった（多田編、1984、19 頁）。

5-5-1 社会問題と諸抵抗

生活のスタイルを形成して秩序づける国民統合のうらではさまざまな問題が生じていた。とりわけ大正期のさまざまな社会問題と諸抵抗はよく知られている事実である。

しばしば指摘されるように、大正期には零細漁民から洋服細民といわれた下級役人まで、生活必需品の物価の暴騰などによる深刻な生活難が一般民衆を襲っている。日清戦争後の増税政策や日露戦争後に多くの農民が土地を手放したことも重なって、都市部には貧民層が形成されていく。海外植民地の獲得や関税自主権の回復（1911 年）による軽工業・重工業の発展など、日本の資本主義の飛躍的な発展のうらでは労働者の実質賃金も低下する。大正 5（1916）年に『大阪朝日新聞』に連載された河上肇の『貧乏物語』は社会問題としての「貧乏」を論じて大反響を呼び、翌年に出版されるとベストセラーにもなった（河上、1947）。

平時で日本人がもっとも多く死亡したのが大正 7（1918）年の約 149 万人、次いで戦後不況が始まった大正 9（1920）年の約 142 万人である（速水・小嶋、2004、154 頁）。第 1 次世界大戦いらいの急激な都市への人口移動によっても、家屋の密集化、貧民窟の出現、借地・借家問題、地価騰貴などの弊害などが深刻になっていた（今井、2006、302-307 頁）。大正 9（1920）年には、キリスト教社会運動家である賀川豊彦による自身の半生と神戸の貧民窟での伝道をもとにした自伝的小説『死線を越えて』が出版され、ベストセラーになった（賀川、2009）。

こうした問題状況にたいしてはさまざまな抵抗がうまれた。経済的な階級格差が意識されるようになり、大正 6（1917）年からは労働争議が増加する。大正 7（1918）年には富山県で米騒動が起き、全国的にも広がる。同年には武者小路実篤が「新しき村」を起し、民本主義にたつ吉野作造・福田徳三らの「黎明会」、赤松克麿らの学生運動団体「新人会」も結成される。

翌年の大正 8（1919）年には、デモクラシー運動の高まりとして、2 月に長谷川如是閑・大山郁夫らの雑誌『我等』が、4 月に改造社から雑誌『改造』が、6 月に黎明会同人による大鑑閣からの雑誌『解放』が、それぞれ時代の方向を示した名前をうちだして創刊された。労働運動の方面では、大正 8（1919）年 1 月に河上肇の『社会問題研究』、4 月に堺利彦・山川均らの雑誌『社会主義研究』、10 月に大杉や近藤憲二らの起した労働運動社による『労働運動』などが創刊されている。『社会問題研究』の第 1 冊は 12 万部に達したという（同、248-249 頁）。さらに大正 10（1921）年には小牧近江らの反戦運動雑誌『種時く人』が、その後進として大正 13（1924）年にプロレタリア文学雑誌『文芸戦線』が創刊され、理論的な面から平林初之輔や青野季吉などが論陣を張った。大正 12（1923）年

には萩原恭二郎・岡本潤らの『赤と黒』も創刊されている。まさに「印刷は画一的な国民生活や、中央集権的政府を生み出したが、同時に個人主義や反政府的態度も生み出した」のである（McLuhan、1962=1986、358 頁）。

すでに大正 9（1920）年には平塚らいてうらが市川房枝らとともに新婦人協会を結成していたが、翌大正 10（1921）年のメーデーを控えた 4 月には山川菊枝・伊藤野枝・久津見房子らが社会主義の立場からの女性団体である赤瀾会を結成し、その綱領において資本の圧制への対決姿勢をうちだした（大門・安田・天野編、2003、173 頁）。大正 9（1920）年に溶鉱炉の火が消えた八幡製鉄所での 8 時間労働・賃上げなどの要求を掲げたストライキは、大杉派の戦闘的労働者によって指導されたものだった。

また、1 年後に短命で終わるとはいえ、大正 9（1920）年 12 月には日本最初の統一戦線組織でもある「日本社会主義同盟」が結成された。それはマルクス主義やアナキズムもふくめた当時の社会主義者や友愛会をはじめとした労働組合のリーダーらによる、全国加盟者 3000 人にも及ぶ大団結であった（南編、1965、296 頁）。この社会主義同盟の誕生は、これまで啓蒙運動としての性格を強くもっていた社会主義運動とそれとかわることを避けてきた労働者運動とが提携するに至った点で、注目すべきできごとであった^⑬。また同盟は、江口渙・加藤一夫・小川末明・秋田雨雀・藤森成吉などの文学者たちが社会参加をおこなう初めての姿でもあった（瀬沼、1985、198 頁）。

ところが、国家権力の側もそうしたデモクラシー運動・労働運動にたいして露骨なかたちで攻撃を加えていく。たとえば、大正 8（1919）年における東京砲兵工廠でのストライキへの治安警察法の適用、釜石鉱山争議での軍隊の出動、東京帝国大学経済学部でおこった大正 9（1920）年の森戸事件などがあげられよう。大正 11（1922）年は政友会の総選挙における大勝利によって普通選挙法の実現が期待しえなくなったと考えられるに至り、労働運動もアナルコ・サンジカリズムの議会行動否認・直接行動論へと大きく傾斜していく（岡、1969、140-143 頁）^⑭。

5-5-2 社会的反応としての「超越」—生命主義思潮

こうした社会問題状況と連動するかのごとく、大正前期を中心に、大杉や相馬御風・片上伸・島村抱月・金子筑水・桂井当之助など文藝評論で活躍する作家たちが「生」「生の要求」「生命力」などといったキーワードにもとづく評論やベルクソンの生命哲学の紹介・研究などを次々と書きはじめた。このことは死や社会的不安への文学的リアクションとしての「生命主義」の潮流であった（鈴木、1996、24 頁）。先にみた社会問題状況にくわえ、結核やスペイン・インフルエンザや震災などのために大正 3 年から 12 年までは「大正死

亡危機」といえるほどの高死亡率であった（速水・小嶋、2004、119 頁）。大正期において「生命」が問題視される社会的素地はきわめて大きかったのである。

大正期の生命主義思潮は、現状としての近代的物質文明を批判し、文学・思想・宗教・哲学などの諸領域において精神的な救済やエネルギーをさまざまに論じた多種多様なものであったが、そこに共通する大きな原理として超越的な「生命観念」がはらまれていることが特徴である（鈴木、1995、9－11 頁）。そこでは生命が「大いなる器」として把握されつつ、あるいはそれを目的としつつ、具体的な諸個人の「生」がうたわれる。文学表現においては、内面性の率直な吐露とともに、個人の性欲を聖なる「宇宙の意思」とする見方さえもでてくる（鈴木、1996、13－18 頁）。

もとより大正文化の主流となった内面的な自我拡充の思想とは、雑誌『白樺』の武者小路実篤・志賀直哉・有島武郎らにおいても伊藤野枝が属した雑誌『青鞥』の平塚らいてう・保持研子・物集和子らにおいても、もともとは明治 43（1910）年の大逆事件以後の厳しい弾圧政策にたいする強力な反応としてうまれたものであった（鶴見、1965、307 頁）。こうした文藝運動は、木下杢太郎・北原白秋・高村光太郎など多くの芸術家が集まった「パンの会」などの反自然主義的志向とともに、石川啄木のいう「時代閉塞の現状」のなかでの抵抗的反応であった。当時の諸反応が内面性を基礎としていたことは、萩原朔太郎と室生犀星が大正 5（1916）年に発刊した雑誌の表題に『感情』が選ばれ、萩原みずから「感情詩派」を名乗ったことにも象徴されていよう（嶋田ほか、1979、20 頁）。

「適応」を強くうながしてくる社会統制を「超越」していこうとする生命主義の潮流は、大正前期を中心とした内面性にもとづくこうした諸反応と連動した。生命哲学やベルクソン哲学の移入に熱心だった生田長江・中沢臨川らは文藝評論家としても著名であった（田中、1972、17 頁）。

このように、明治末期から大正前期にかけて、統合的な社会統制とそれのもたらした社会的秩序にたいする大きな文化的リアクションが、心理的内面性を重視しつつ、「生命」という超越的観念をともなった思想潮流（＝生命主義思潮）として立ち現れた。「生」の思想とアナーキズムをうちだして労働運動を牽引していた大杉栄はここに位置づけられる。

5-5-3 「人格」としての自我意識－労働運動・社会主義と生命主義思潮

第 1 次世界大戦期には経済発展によって工場労働者が増加し、その社会的評価も高まる。とくに友愛会の影響のもとで、労働者階級は「人格承認」と「待遇改善」をかかげた積極的で自己肯定的な生産者としての社会意識をもつようになる。その意識は、疎外された下層社会からの離脱を求めるものでもあった（〔林、2000、174 頁〕〔大門・安田・天野編、2003、

173 頁])。

知識人層の自我意識は社会主義運動に大きく影響を受けていた。大正前期までに形成・確立されたはずの「近代的自我」は自己と社会を隔離した自閉的なものでもあったから、社会主義運動の高まりによって揺さぶられており、社会的環境への新しい突破口が探られていたのである。いいかえれば、知識人層による階級格差問題への社会主義的取り組みにおいて「近代的自我」の内面性と社会的環境との関係が問題となったのだ。また大正期の社会主義じたいが、自由な個人の「人格」的価値という観念が一般化する国内状況において成立したものであった（安田、2005、118 頁）。具体的な「人格」としての自我の基底には、何らかの超越的な観念が見出されるようになる。先にみた生命主義思潮もその内的領域の表現を後押しするものだったといえよう。

たとえば、明治の末年から神戸の新川スラムで労働者を 1 つの「生命」とみた賀川豊彦のキリスト教社会主義による労働運動や貧民救済事業は、たんなる労働条件の改善運動にとどまらない、その基礎を「生命＝人格」とその自由にもつものだった（同、89－96 頁）。第 1 次世界大戦後における労働運動の本格化および大衆化にあたって、明治期のキリスト教社会主義の後継ともいえる賀川思想は重要な影響を与えていた。工場単位の労働者の叛乱を主張するアナルコ・サンジカリズムの立場から賀川へ批判をあびせた大杉においても、その構想や発想に賀川とほぼ同型のものが含まれていたほどである（同、100 頁）^⑤。

5-5-4 「人格」としての自我意識—教養主義と生命主義思潮

明治後末期から大正期には、時代の矛盾に直面した敏感な知的青年層の意識が苦悶したことで「自我」「自己」の語が氾濫した。「煩悶青年」は明治 30 年代から大正期にかけて新聞・雑誌を賑わせた流行語ともなった（平石、2012、15 頁）。この時期は、倦怠と懷疑と煩悶をいかに超えて生きるかが真摯に問われた、いわば「超越」の時代でもあった（鈴木、1996、24 頁）。

大正期には教養主義にもとづく出版物や修養読本などが次々と刊行され、旧制高校生を中心に「人格」の陶冶や完成をテーマとした書籍が流行する（[筒井、1995、91 頁] [竹内、1997、258－260 頁]）。西洋の文学や思想との出会いをきっかけに、立身出世を追い求めるはずだった知的青年層がそうした「適応」の価値観に背を向けて自己の内面へと向かい煩悶したのである。

知的青年層の煩悶する自我意識に応えるかたちで登場した「修養」は、努力して人格を向上・完成させることを道徳の中核とする精神主義的人間形成であった。明治 40 年代以降にみられる修養読本の大きな流行は修養主義としての「人格主義」といってよいものだ

った（筒井、1995、18 頁）。それは個人の人格を認めない古い伝統的文化にたいして革新的な機能を示すとともに、学歴エリート文化として大衆にたいしては差異化の機能も果たした（同、108 頁）。明治 30 年代の半ばごろに中等学校修身科教育の内容として姿を現した人格観念は、再帰的な自己表象の文学が定着したことや投書雑誌が煽り立てる文学への欲望や読書習慣などとあいまって、ちょうどその教育課程を経た明治 40 年代以降の知的青年層に強力な作用を及ぼしていた（日比、2002、27 頁、137 頁）^⑥。知的青年層にみられた「自我」「自己」の語の氾濫はこの人格観念の広がりのおとを追ったものである^⑦。大正元（1912）年に鈴木文治によって設立された友愛会も、もとは社会主義を目標とするものではなく、労働者の品性向上や知識の発達とはかる修養会として発足したものだった（生松、1971、127 頁）。

哲学者・作家の阿部次郎や倉田百三らに代表される大正期の教養主義は、こうした教育過程で形成されたものの延長であり、大正後期には知識人層における 1 つの指標とさえなっていた（南編、1965、318 頁）。ここで注目すべきは、教養主義に浸透していた理想主義的な人格観念も、生命主義思潮の拡大・展開とあいまって、超越的な生命観念と結びついて把握されていたことである。

たとえば、大正 10（1921）年に阿部は『人生批評としての原理としての人格主義的見地』を発表し、物質主義を批判して精神主義的な人格の発展を至上の価値とする超越的立場を打ち出した（大正 11 年『人格主義』に所収）が、教養主義の理論的支柱ともいわれる『人格主義』では「人格は一つの分つべからざるもの、一つの生命を本質とする Individuum（個体）でなければならない」とものとされる（阿部、1951、45－46 頁）。また、倉田は大正 5（1916）年の時点でキリスト教の影響を強く受けた生命力みなぎる戯曲『出家とその弟子』を発表していた。性と道徳を結びつけた思想書として知的青年層はそれを熱狂的に愛読したという（伊藤、2012、231 頁）が、倉田がそれを発表したのはまさに『生命の川』という同人雑誌であった。

哲学者の西田幾多郎はすでに明治末の 44（1911）年にベルクソンの「直観」や「生」の哲学思想とも共鳴する『善の研究』を出版していた。その言表だけをみるかぎり、「人格」とは「各人の内より直接に自発的に活動する無限の統一力」であり「直ちに宇宙統一力の発動である」ようなものであった（上山編、1984、190 頁）。大正 6（1917）年の『自覚における直観と反省』においては、「真の生命」とは「実在の具体的全体の統一であるということができ」、「生命の発展とは具体的全体に向かって進むことである」という（同、272 頁）。

こうした生命観念と人格観念との強力な結びつきが西田の読者層に浸透することは避け

られなかった。実際に、倉田をはじめとした当時の教養主義は西田の思想から影響を受け、それを人生論的に解釈した。日本近代哲学研究の浅見洋はそうした人生論的な解釈を「生命論的読み方」と呼んでいる（浅見、2009、91－110 頁）¹⁸。日本の思想界において、大正期にはベルクソンだけでなく F.ニーチェや S.キェルケゴールさえも生命哲学者として捉えられていた（船山、1965、152 頁）。当時の知的青年層における哲学・思想の「生命論的読み方」は裾野の広いものだったといえよう。

5-5-5 回収されていく「超越」

以上、大正前中期の思想・文学においては「人格」としての自我意識の把握・理解に「生命」という理想主義的な超越的観念が大きくかかわっていたことを確認した。当時の日本社会で形成・確立されつつあった知識人層・文学者たちにおける「近代的自我」の自覚とは、前節でみたような「適応」をふまえてこの理想主義的な「超越」の社会的傾向を内在化させた、いわば新時代の問題・要請に合わせて練り直されたものであった。

すでに述べたとおり、自我意識の発展をうたう大正期の自我論の風潮は当時の現実主義的なナショナリズムと親和的だった。だが本節で確認してきた「超越」的発想も、抵抗的リアクションの原理だったにもかかわらず、それが統一的・包括的な思想潮流のもとにあった以上、実際には同様の帰結をみることになる。

そのことをよく象徴するのが大正 7（1918）年の老社会の結成である。満川亀太郎を世話人として結成された混成集団である老社会は、大川周明や北一輝や権藤成卿といった右派の活動家たちと、堺利彦や高島素之といった社会主義者たちとが、状況打破という志向において一致し参加している。それは国家の「改造」として社会問題の解決を「超越」的に図るものと同時に、包括的な「国体」からの観点によるものでもあった（〔鹿野、1973、20－21 頁〕〔成田、2007、117 頁〕）。

生命主義思潮の動向においても「超越」の帰結はほぼ同じであった。たしかに生命主義思想にもとづく文学的・哲学的・思想的な表現じたいは多彩なものだった。だが「生命」が「大いなる器」として把握されたという点では、生命主義も統一的・包括的な性質を強力にもっていた。

たとえば、相馬御風による新しい自然主義文学の考えかたが 1 つの生命主義的展開として現れたが、それは「全き我が生命となって新自然を作り出す」という主観主義的な傾向であった。とともにそれは「純なる自我の實感を絶対に尊重し信仰すること」から始まって「あらゆるものゝ個的生命に接觸して生きて行くこと」を要求するという統一的・包括的発想を強力にもつ考えかたであった（〔相馬、1981、238 頁〕〔梅森、1990、71 頁〕）。

また、この時期には日本の仏教界においても宗教が「世俗の倫理道德を超えるもの」と認識されるようになっていく。そうした「超越」的な宗教認識は、自分自身の内面を深く掘り下げることにより、その深奥において「無限者」や「宇宙的な絶対者」に出会うところに真価を見出そうとするものである。その典型は浄土真宗の清沢満之の「精神主義」や禅を出発点とした若き鈴木大拙の思想であった（末木、2004b、46 頁）^⑨。西田哲学が「宇宙」「統一力」「無限」「全体」といった語をちりばめて生命観念を記述し、それに影響を受けた阿部が「生命」を本質とする人格を「一つの分つべからざるもの」とみたことを考えれば、こうした超越的かつ包括的な思想と通底するものをみてとるのは容易だろう。

結果的に、大正前中期の思想的リアクションのほとんどは自我を超越した理想性を含んで展開されつつも、その統一性・包括性へと結論を流し込むものであった。個性的で多様にみえた諸思想の盛行も、実際には自我観念や生命観念のもつ統一的・包括的な性質によってある種の全体性に回収されてしまう。理想主義的な「超越」を内在化させた当時の「近代的我自我」の自覚についても、事態は全く同様だったとみてよい。

以下では議論をわかりやすくするために、精神的・身体的な自己の存在のありようが固定されるこうしたある種の全体性のことを「ひとつ」と括弧つきで表記しておきたい^⑩。

5-6 考察

5-6-1 大杉の「脱・自分」がもつ特異性

前2節での確認作業をもとに大杉の「脱・自分」がもちえていた特異性を導出できる。

大正期の諸思想では、諸個人の「生」につながっている超越性を積極的に感じとり、いかに自身の活動へと展開させるかということに焦点が置かれていた。そのさい諸個人が内面性をとおして直接的に生命観念を実感できると想定されていた。内面的な感情が、自我観念や生命観念のもつ包括的な統一的志向を介して、いわば一枚岩の連続体のように把握されたのである。

それに対して大杉の言説においては、当時の自然科学とりわけ生物学に影響を受けた分析的思考によって、歴史的・社会的構成物としての「社会的感情」と日常的な状態のままでは到達しえない「生命感情」というかたちで、感情観念が独自に分節化されていた。そして、自分自身にたいする反逆的な「脱・自分」という過程をわざわざ経なければ「生命感情」という結果にたどりつけないと考えられていた。それは、個人的主体の感情と観念的な超越性とは単純に結合・連動しない、という断絶的理解の裏返しでもある。

結果として、明確に対象化しうる感情を析出し、それをふくめて社会的に構成された自

身の諸要素をすべて棄脱・消去・無化しようとするという自覚がうまれる。そうした自覚が大杉という個人的主体には強烈に生じていた。裏返せば、生命観念を直接的に実感できるという自明性を大杉は独自のかたちで相対化・問題化していた。以上の点が大杉の「脱・自分」がもつ特異性であったと考えられる。

5-6-2 「自然」理解をめぐる

この見解をもとにもう少し考察を進めてみよう。白樺派の作家・武者小路実篤における「自然」理解と対比すれば、大杉の特異性およびその知識人・文学者としての格闘がさらにはっきりする。

一見すると、ほぼ同時期に活躍し、超越的な「生命」「自我」思想および個人主義や内向的な自己観照といった点で、両者の思想は相当に近い。だが「自分自身にたいする反逆」という思考のない武者小路は「脱・自分」言説をもちえなかった。

L.トルストイをとおしてキリスト教と神を知った武者小路は、明治 40（1907）年ごろに手にした M.メーテルリンクの『智慧と運命』などによって、「自然」を尊重する自我主義を主張する（寺澤、2010、34 頁、46 頁）。代表作『お目出たき人』（明治 44 年）では、「自分は女に餓えている」と繰り返す主人公が口を利いたこともない少女への片思いからその少女との結婚を切に希望するにいたる（武者小路、1999）。同時に、その主人公は何よりも自身の「自我」を大切にする。この場合の「自我」はいわゆる近代的な自我意識のことではなく、むしろ「自然の命令、自然の深い神秘的黙示」とつながった自分の「運命」を信じることであった（生井、2005、249 頁）。

そうした武者小路の「自然」とは、「全体で生きろ、／世界中調和して生きろ／人間の愛をことごとく生かしていきろ。」という調和的世界観であった（亀井編、1953、79-81 頁）。この「自然」理解は、当然ながら人間関係や社会の破壊に直結しない。武者小路における「自然」理解は、生命の自由な発現と衝突をおこすはずの社会秩序や国家を無視した、内部に葛藤を抱き込まない楽天的なものだった（〔鈴木、1996、161 頁〕〔寺澤、2010、36 頁〕）。生命主義潮流に影響を受けつつ、人格的な個性を重視する教養主義者・阿部次郎でさえも、すでに大正 3（1914）年の『三太郎の日記』では武者小路らの白樺派の活動をおそらく念頭において、豊富な差異を予想しない軽率な生命認識の世界を「無内容の興奮」と厳しく批判していた（阿部、1968、89-91 頁）。

それに対して、大杉の場合は社会との戦いを志向しつつ、社会秩序に影響を受けた個人的主体のありかたにも徹底的にメスを入れて、積極的に葛藤を抱え込もうとする。たとえば、大杉には「むだ花」（大正 2 年）と題された詩がある（大杉、1995、第 5 巻、10-11

頁)。そこでは永久に解決のない「自然との闘い、社会との闘い、他の生との闘い」として「生」を描いている。この詩で大杉は生の闘いを回避した「宗教」と「芸術」を排撃する。それは両者が「自然力」や「社会力」に「屈服した生のあきらめ」にはかならないからだ。

本論はここで「自然との闘い」と表現されていることに注目する。通常理解であれば「自然」は「生」「生命」の側にあるもののはずである。武者小路の「自然」理解も明らかにそうである。が大杉の場合は異なる。大杉は外側の社会から押しつけられたものであっても、あるいはそのなかで育まれてきたはずの「自然」であっても、同様に拒もうとしている。

5-6-3 本論の見解

一見すると、大杉の「脱・自分」は解決もなく身うごきもとれない状態へと追い込むものにみえる。かといって、大杉における個人的主体のありようは流動・拡散していくポストモダンの主体であるはずもない（日高、1995、129 頁）。では、大杉は「脱・自分」の欲望・願望を発動し続けることでいったい何がしたかったのか。

本論の見解は次のようになる。すなわち、大杉の「脱・自分」という営為は、自己であれ社会であれ自然であれ超越的なものであれ、また内的・外的を問わず、結果としては自身を「ひとつ」のありかたに回収しようとしてくるものを撃つことに向けられていた、というものである。大杉は同時代の知識人として、日本社会において独特のかたちで形成・確立されつつあった「ひとつ」としての「近代的自我」を異化しつづける格闘をおこなったのである。

前節において確認したとおり、たとえ超越的な生命観念にもとづくものでも、統一的・包括的な性質は人びとの意識や価値観を「ひとつ」のありように固定化しそこに回収してしまう。当時の個人主義や個性の発現も結局のところはナショナリズムの膨張的再編にそくした「適応」でしかなかった。大杉は、そうした標準的な「ひとつ」への統一的・統合的志向のもとで構成され、自身も含む知識人層の精神に刻印されつつあった社会適応的な「近代的自我」を棄脱しようとした。そのいっぽうで、同時代の文化的リアクションとしての統一的・包括的な超越的志向のもと、大杉はそこから強い影響を受けながら、「ひとつ」のありよう（＝新しく練り直された「近代的自我」）に完全に回収されることを、「生命感情」と「社会的感情」との断絶的認識をしっかりと持ち続けることによって拒否し続けたのだ。

Ch.テイラーも指摘するとおり、個人の諸経験を支配して実用主義的な秩序を構築しようとする社会的適応の傾向だけではなく、自我を個人のなかの感性和超越的な観念との連

携によって統一していこうとするロマン主義的な理念も、実のところは「一枚岩の自我」という理念にもとづいている。制御や統合の及ばない流れへと自分自身を開くことが経験の解放に必要なとする、「一枚岩の自我」という理念からの脱出要請は、20 世紀にあっての重要な思想的テーマであった (Taylor、1989=2010、515-516 頁)。

大杉という知識人・文学者は近代日本社会のなかでこのテーマに直面した数少ない個人的主体である。「一枚岩の自我」という理念にたいして分析的思考を適用することとさらなる超越的方向を示すこととによってラディカルな批判的反応をした、貴重な個人的主体のひとりだったのである。

この見解が突飛ではないことを示すため、最後に例を 1 つ挙げておこう。「賭博本能論」(大正 3 年) で大杉は、人間や動物の「本能」のなかにもみることのできる「賭博の心理」、すなわち生命までも賭けて危険を冒そうとする「冒険の心理」を論じている (大杉、1995、第 2 巻、75-83 頁)。狂熱的な力をもっているこの心理をさしあたって大杉は推奨するのだが、それは「一種の生活本能」でもあり、さらに人間においては「知識本能」によって訓練された力でもある。人間は「いささかなりとも自己超越本能を満足せずに生きていられるものでない」から、その「対社会的態度は、常に隙を窺っては冒険的方面に出ようとする」のである。その意味で、この種の冒険は「十分道徳的に構成せられた個人の、健全なる^{ノルマル}正則の行為」であり、社会的な構成物である。逆にその「隙」が全くないと判断されたとき、人間のもつ自己超越本能は「ついに自己保存の本能に打克って、時として自己犠牲の行為にまで進む」。だがそれは自己の「実り多き拡大の予想」(傍点は引用者のもの)であって、「自己の生の単純なる否定ではない」。

大杉はこの「賭博本能論」において、社会的態度を超えうる「自己超越本能」が単純に「生命感情」によって引き寄せられるものとは考えない。自己超越の傾向をもつ狂熱的な「冒険の心理」さえも社会的な構成物だと冷静に把握したうえで、それによる「自己犠牲」すなわち自己破壊 (=「脱・自分」) が超越的な「生命感情」への「予想」になると展望されている。「ひとつ」のありように回収されることが巧妙に拒まれているのである。

以上のように、大杉は自身の思想を「個」や「生命」を重視するものとして打ち出しつつも、自分を「ひとつ」のものに回収しようとする社会的諸力とは格闘するという、きわめてアクロバティックな思想的・観念的営為を人知れずおこなっていた、と本論は考える^②。こうした営為は、改良主義的な組合運動や客観主義的なマルクス主義のみならず、観照的な教養主義や内的自然を前提とするロマンティックな生命主義とも対立しよう。「伊藤野枝は『自然』や「大宇宙を支配する偉大なる力」への無条件の信頼があった」という鈴木貞美の見解 (鈴木、1996、167 頁) を信じるなら、思想的にもパートナーであった伊藤

野枝は大杉とこの点においては異なる。

すでに論じたごとく、たしかに大杉の記述には表現上の混乱も多い。自身のアクロバティックな精神的格闘の意図を明確に示したような文章が残されているわけでもない。だが、当時の社会的傾向および思想動向を鑑みたくえて大杉の「脱・自分」を社会学的に考察するかぎり、大杉の「脱・自分」の特異性がもちえた歴史的・社会的・文化的意義は以上の点にあると結論せざるをえない。むしろ大杉の論述が混乱しているようにみえるのは、明確にできあがったものを対象化したのではなく、近代日本において変容しながら出現しつつあったもの（＝「ひとつ」としての「近代的自我」）となんとか格闘し、それを自分なりに対象化しようとしながら、自身への刻印を強烈に拒否しようとしていたという、きわめて複雑な事情にあったことが大きな要因である。

注

①大杉の評伝としては〔宮崎、2000〕〔竹中、2000〕〔鎌田、2003〕〔飛矢崎、2005〕、伊藤野枝の評伝としては〔岩崎、1964〕などを参照。

②本章では、大杉のテキストを扱うさいに、執筆年を元号で示したうえで、日本図書センターによる復刻版である現代思潮社『大杉栄全集』（1995）から巻数を記してすべて引用・参照する。なお引用文中の「……」は引用者による中略部分を示す。

③大杉自身も『二人の革命家』（大正11年）においてそうした「バクーニン熱」にとりつかれていたと述べている（大杉、1995、第7巻、180頁）。

④事実、大杉における「生」の原理にもとづく「反歴史主義」は主体性構築の実践のためのものであったという指摘がある（梅森、2002、56頁）。また、「僕は精神が好きだ」（大正7年）において、大杉は自身のありようを反省的に考察し、自由な精神としての自我そのものは稀だと批判的にも述べている（大杉、1995、第14巻、84頁）。

⑤傍証として、すでに大正元年発表の「近代科学の傾向ークロボトキンによる」というテキストで、大杉は生物界の調和的側面による発展進化を分析的態度とともに論じている（大杉、1995、137－148頁）。また、『相互扶助論』の原書初版は明治35（1902）年であり、堺利彦が有楽社から出した叢書『平民科学』のひとつである山川均訳の『動物界の道徳』はクロボトキンの『相互扶助論』の第1章を訳出したもので、すでに明治41（1908）年に刊行されていた（大沢、1971、63頁）。このシリーズの訳業には大杉も参加した。したがって、大杉は『相互扶助論』の内容や発想を「自我の棄脱」を書く前にある程度押さえていた、とみるのが妥当である。

⑥こうした視点からみると、後でも論じるように、大杉自身が「むだ花」（大正 2 年）という詩作において「生」を社会や自然との闘いとしても描いている事実をうまく解釈できるように思われる（大杉、1995、第 5 巻、10—11 頁）。つまり、「生命感情」の奔流が社会や自然を源泉とする「社会的感情」と拮抗しうる、という理解が大杉にはある程度定着していたと考えられる。

⑦評伝からもうかがえる労働運動や日常生活でのさまざまな情熱的行動において、現実の大杉の身体に「生命感情」が発揮されていたかどうかは意見の分かれるところだろう。実際に大杉が「生命感情」に至りつけたかどうかはテキストからはわからない。ここでは大杉が感情観念を相対化し、「生命感情」と「社会的感情」とに分節化したことだけを確認するにとどめる。

また、こうした現実的な「社会的感情」と超越的な「生命感情」の区別は、社会学においては高橋由典の感情論で展開されている個体感情と超個体感情の区別に近いようにみえる。

高橋によれば、個体感情は嫉妬・羨望・羞恥・罪責感・憎しみなどといった日常的な多くの感情語によって表されるものであり、「個体というシステムがさまざまな社会的経験に遭遇し、システムを構成する諸要素がそれによって若干の改変を受け、発生する感情」である（高橋、1996、34 頁）。いっぽうの超個体感情とは、好き・気に入る・心惹かれる・見とれる・あこがれ・没入するなどといった言葉で表されるものであり、対象との区別がなくなるような経験から発する、「個体というシステムが究極において消失する瞬間に起源をもつ感情」である（同、35—36 頁）。したがって高橋の議論では、個体感情も超個体感情も日常生活における経験のうちに充分見出せるものと考えられている。だが、大杉は現実生活で生まれている感情をすべて「社会的感情」とみて、現実的なレベルでは「生命感情」へ実感的にはたどりつけないと考えている。その意味では、高橋の区分とも異なるものである。

⑧とはいえ、こうした動向は国家側からの一方的な押しつけだとは単純にいけない。日本では明治維新の時点で 8 割以上が農業人口であり、農村は人間形成の鋳型であった（福武、1987、32 頁）が、当時解体しつつあった社会の内部からも新たな統合を求める声が噴出していたのである。むろん、旧来の村の機能を温存させながら貧農層を抑圧する寄生地主制の新たな展開があったことはいうまでもない（中村、1976、11 頁、13 頁）。だが結果的に、新たな統合がナショナリズムとして収斂していくさいの象徴が「皇国」や「天皇」だという面もあった（橋川、2005、123 頁）。

⑨実際には、明治政府がいくら呼びかけても太陰暦のリズムが容易には消えず、農村など

では太陰暦によるムラの時間と太陽暦による学校や役場の時間との両方が流れることもあった（大門・安田・天野編、2003、50 頁）。いっぽう、日清戦争での植民地獲得にともなう帝国主義的な制度的時間の変容については〔成田、2002、43―48 頁〕 参照。

⑩大正 7（1918）年末には 6 大都市に総人口の 12%にちかい 613 万人が集中し、都市近郊にまであふれだした（今井、2006、302 頁）。また、大正 9（1920）年までに支配階級が 2.5%、被支配階級が 67.1%と増加している反面、中間層がやや減って 30.4%になっている。産業化の進展にともなって中間層の分化が進んでいた（福武、1987、55 頁）。

⑪明治前期に西洋文明への「適応」において強力に機能したキリスト教の影響については次章で述べる。日本社会での身分秩序からの解放がこうした個人的な立身出世に限られていた大きな理由の 1 つとして、当時のイエ制度がある。立身出世は家族制度を大義名分としており、新知識を身につけ権力を手にした者は、イエ制度のもとにある他の人びとの権利意識を抑えこんだ（磯野、1960、83 頁）。

⑫こうした大衆社会における国民意識の成熟も、人びとが国体観念を積極的に内面化していった「適応」の産物であった（住友、2005、55 頁）。たとえば、立身出世のありかたを取りあげてみよう。政治界や官吏志望にかたむいていた明治期の青年と異なり、大正初期には多くの青年がしだいに実業界に立身出世の道を求めるようになった。むろんこのことは個人的欲望の重視だと考える。しかし経済の面から日本の国際的地位を高めようという、国民意識の高まりだとみることもできる（南編、1965、153 頁）。この時期の自我意識については、国家としての政治的独立が最重要課題とされた明治期に特有の「臣民」意識から、経済的・文化的な意味も含む「国民」意識への転化が始まっていたとみたほうがよい。こうした背景には、明治 40 年代以降の第 2 次桂内閣による思想取締や思想善導の対策に呼応した、ドイツ観念論哲学の国家主義倫理の強化への援用もあろう。井上哲次郎・紀平正美・西晋一郎などの丁西倫理会がそれを大きく担っていた（中村、1971、143 頁）。

⑬こうした一連の動向には大正 6（1917）年におけるロシア革命が影響している。ロシア革命は大正期の社会主義者たちの心を激しく揺り動かし鼓舞し、明治期らしい社会主義運動を強力に復活させた（〔岡、1969、86―87 頁〕 参照）。

いっぽう、日本近代史の鹿野政直は、日本の近代化の過程で押しやられてきた「土俗」的精神が 1920 年代の諸運動および大正デモクラシーの底流にあったことを論じている（鹿野、1973）。鹿野は、創唱宗教の大本教・小田小県の地域青年団運動・大衆文学である中里介山『大菩薩峠』をとりあげる。そしてそれらを、近代化政策のもとでおしひしがれて、蓄積されてきたエネルギーが回帰的に発現したものとみる。

⑭政治的経験をほとんどもたなかった無産階級組織においては、その労働者の組織率が

正 14 (1925) 年でも 5.6 パーセントにしか届かず、しかもその組織じたいが日本労働総同盟を中心とするグループと半総同盟系グループとに分裂してしまっていた (松尾、1990、17 頁)。

⑮すぐにその日露開戦主戦論に疑問を抱き始めることになるとはいえ、もともと大杉は海老名弾正の本郷教会で明治 36 (1903) 年に基督教の洗礼を受けた経験をもっている。

⑯当時の中学校卒業者の満 20 歳人口に占める割合は明治 33 (1900) 年で 0.4%、44 (1911) 年で 2.3%ではあるけれども、「修身 (倫理)」教科書の編集方針がほぼ変わらなかったという高等女学校・実業学校をあわせれば、中途退学者も多いとはいえ、それぞれ明治 33 年で生徒総数は約 14 万人、44 年で 23 万人強となり、それなりの規模の層が生産されつつあった (日比、2002、137 頁)。

⑰もともとの「人格」という言葉自体は、明治 20 年代前半において英語の「personality」あるいはドイツ語の「Person」の訳語として選ばれた、新しい近代日本語であった (佐古、1995、12-36 頁)。日本における「人格」観念の成立と広がりには明治 20 年代における T.H. グリーンの倫理学説の受容を媒介としている。グリーンの紹介者のひとりである倫理学者・カント哲学研究者の中島力造によって明治 30 年代以降に唱えられた「人格実現説」は、人格観念が広がる大きなきっかけとなった (同、134-139 頁)。

⑱純粋経験という一元論的発想をもつ『善の研究』が大正生命主義の一元論の出発点をなしたことはおそらく事実だろう (末木、2004a、301 頁)。とはいえ実際のところ、西田の哲学がどれほど当時の思想潮流に直接的な影響を与えたのかを正確に判定することは簡単ではない。というのも、西田の『善の研究』にはタイトルと構成・中身とのあいだに大きな齟齬があるからである。もともとは第 1・2 編の内容を示す「純粋経験と実在」が西田自身による原タイトルであったが、出版の諸事情により第 3 編の内容に近いタイトルに改められた。このことにより、『善の研究』は真正の哲学書としての読み方と倫理的な人生論としての読み方という、異なる 2 種類の読み方を生むことになってしまう。大正元 (1912) 年に書かれたのち『愛と認識との出発』(1921 年) に収録された「生命の認識論的努力」は、当時第一高等学校の学生であった倉田の『善の研究』への感傷的・通俗的な批評文でしかなかった (倉田、1868、50-81 頁)。以上の事情を明らかにした浅見は、『善の研究』が当時の若者に爆発的に読まれるきっかけとなった倉田の『愛と認識との出発』に源泉をもつ人生論的な読み方を、「生命論的読み方」とみたのである (浅見、2009、91-110 頁)。

なお本論ではここで付記するにとどめるが、晩年の夏目漱石が弟子たちに語ったとされる「則天去私」も、「私=個人」が「天=超越的なもの」との一体化を通して、個人を超える存在となるという意味では「超越」という志向性をもっている。それは同時代における

「超越」への志向性と重なるところをもつとさえいってよいが、漱石の死後、弟子たちによる「則天去私」の理解と伝えは混乱をもたらした。ただし亀山佳明の見解によると、漱石自身におけるこの意味での「超越」の担い手とは、社会的個人ではなくむしろ「超個人」と呼ばれうるものである（亀山、2008、236－237頁）。それは、国家や共同体によって自己拡大的に回収される個人的主体とは全く異なるものである。

①⑨本論は、近代日本における「脱・自分」という自我解消の考えかたが仏教思想の無我説からきた、と即断しない。近代的な仏教思想を本格的に開始したはずの清沢の著作に「無我・空」の論がまったくないからである（たとえば〔今村編訳、2001〕参照）。末本文美士も指摘するように、この事実には大きな注意を払う必要がある。「清沢における有限と無限のぎりぎりの緊張は、それを無我・空に解消しないことによってはじめて成り立つ」ものであった（末木、2004a、119頁）。

②⑩このことを、イタリア・ファシズム下における知識人の近代的な自己像・アイデンティティの問題として捉えたものに〔伊藤、1993〕がある。本論における「ひとつ」という用語・発想は伊藤公雄氏からのご教示によるもので、この論をヒントにした。

第6章 辻潤にみる「脱・自分」 ―「自省」の反応として

本章が扱う具体的事例は、大正・昭和初期を中心に創作活動をおこなった文学者、辻潤（1884－1944）である。辻のテキストには「脱・自分」の欲望・願望が独特の不思議な文体をとおして示されている。

一般には、大正3（1914）年のC.ロンブローゾ『天才論』や大正10（1921）年のM.シュティルナー『唯一者とその所有』などの翻訳者、大杉栄を追った伊藤野枝の前夫、ダダイストの文学者、尺八をもった放浪者、詩人・画家である辻まことの父などとして、辻は知られていよう。その全集や選集だけではなく、読者や親交のあった人びとによる追悼文や報告文の出版物なども多く残されている^①。代表作には『ですぺら』『絶望の書』などがある。

本章では辻における「脱・自分」を社会的に考察する。まず、辻のテキストから具体的な「脱・自分」言説を抽出する（第1節）。つぎに、それを生み出していると考えられる思想構造と精神形成とを、従来の研究を批判的に継承する作業をつうじて論じる（第2節）。そして、辻が大きく関わったキリスト教の日本社会への影響と大正後末期の社会状況とを中心に、当時の歴史的・社会的・文化的状況を「超越」と「自省」にかかわらせて確認し、辻をその諸背景に関連づける（第3節、第4節）。そのうえで、辻の「脱・自分」の特異性を導出する（第5節）。

6-1 具体的言説

辻家は経済的にかなり豊かだった札差から没落して、辻の青年期までにはすでに逼迫していた。辻は明治36（1903）年の20歳のときに安月給の私塾教師を辞めて小学校の代用教員になっていたが、それでも辻家の家計を担うには足らず、ほかに夜学と家庭教師の内職もやらなければならなかった。少年期において辻は自分が立派な茶人か風流人になるだろうと予想していただけに、そうした労働苦には強く絶望・苦悶・自卑していた（玉川、2005、36－39頁）。

そうした境遇のためもあったか、辻は厭世観を強くもっており、青年期にはすでに自己放棄的になっている。さらには酒浸りや放浪生活をするようになるのだが、そうしたことのほとんどは上野高等女学校での生徒であった伊藤野枝との同棲生活がくずれる大正5

(1916) 年ごろからはじまる^②。そして伊藤が関東大震災直後に大杉とともに虐殺された事実を大阪での号外で知ったことで、辻の自己放棄はさらに強まった(「ふれもすく」大正12年、辻・4巻、101-117頁)^③。晩年の辻は尺八を吹きつつ国内を放浪し、自著の愛読者の家に居候などをして暮らしていた。

辻の自己放棄は「意気地なしのぶざまな体たらくを、惜し気もなく人前に晒す」ものであった(倉橋、1990、27-28頁)。またそれは、内向的性格とアルコール依存症と貧窮生活の結果として生じた、ときに抑鬱的でときに自己露出的な、精神の病でもあった(三島、1970、98-99頁)^④。

こうした精神状態にあった辻は次のような自己放棄的文章を書き続ける。

自分のようにこの世の一切に対して、なん等の価値をも認めなくなってしまった人間は、生きている目標をも同時に見失ってしまった……まずこの世に自分程くだらん人間はないといってもいい、過言ではあるまい。(「癡人の手帖」昭和6年、辻・玉川、1996、220-221頁)

自分の言動は一切その時限りで、前後になん等の執着もない、無義務無責任。

まったく頼りにならない人間だと、自分でもつくづく思うことがある。(「こんとら・ちくとら」大正14年、辻・1巻、195頁)

だが不思議なことに、辻の自己描写にはある種の徹底性がみられる。辻の自己放棄はけっして無気力な姿勢にとどまらない。むしろある種の原動力をもち、自身をなにものでもないものとして徹底的に規定しようとし、かつそれを執拗に表現し続けた。辻の言表を挙げてみよう。

僕は時々出来るなら国籍をぬいてもらいたいものだと思うことがある。つまり、何処の国の人間にもなりたくないのだ。自分以外になん等のオーソリティなしに暮らしたいのだ。色々な責任から脱却したいのだ——(「浮浪漫語」大正10年、辻・3巻、23頁)

自分は従来ダダだとかニヒリストだとか自分でもいって来たし、人からもいわれて来た。しかし、私は現在あらゆる符牒やイズムから解放されたいものだと思っている。(「いずこに憩わんや？」昭和10年、辻・2巻、序文)

こういった言表を繰り返すことで、辻は自分に与えられた外的属性をすべて捨て去りたいという欲望を何度も表現した。それは、自分の諸要素が社会的に構成されたものだということを辻が強烈に自覚していたことの裏返しである。そしてそれは自分の内面的要素までも捨て去ろうとする言表に展開される。

私の頭やからだの中には色々な滓が一杯たまっている。……私はそれを全部吐き出してしまいたいのである。（「萩原朔太郎の手紙」執筆年不明、大沢編、1975、下・222頁）

僕にだって昔は「ユウトピヤ」の夢位はあったが、それはとつくに消え失せてしまったのだ。……若し自分に「理想」というようなものがあればそれは「無理想」であり、……（「のっどる・ぬうどる」昭和6年、辻・2巻、183－184頁）

とに角、私がこれを書いたことは古谷式にいえば劫初から定められた一つの惰性である。古谷氏が書かせたものでも、私が書いたのでもない……DADAが書いたのだ。（「錯覚自我説」執筆年不明、辻・2巻、28頁、中略記号は引用文のもの）

このように、辻の自己放棄は自身の社会関係的な諸要素をすべて捨て去りたいという願望にとどまらず、自身の個性を作りあげてきた内面的なものを解消したく思う欲望にまで達していた。それは自己解放の思想などというよりも、むしろ自分の個性を構成してきたと同時に束縛してきたものを辻が強烈に自覚し続けたことによる。

僕は実際、意気地のない、逃避者だ、しかし、いくら逃避したところで、生きている限りこの現実からの逃避は一分一秒たりとも出来はしないのだ。（「こんとら・ちくとら」大正14年、辻・1巻、195頁、217頁）

人間は真に如何なる物を求め、如何に感じているか？——それを相互に知ることの出来る表現の自由を束縛する権利を全体誰が与えているのか？——それは人間だ、人間が人間を自縛しているのだ。（「価値の転倒」執筆年不明、辻・3巻、55頁）

自分が「文化人？」（なんと滑稽にもシャラクサイ名前であることよ！）として次第に解体してゆくにつれて自分の文学も亦次第に「解体」してゆくであろう。

無用の屑を堆積させてゆくのが文明であり、資本主義的ピラミットでもある。人間は

それによって自縄自縛されてゆくばかりである。自分はそれを次第に剥ぎ取ることに努力しようとしている。（「おうこんとれいる」執筆年不明、辻・2巻、61－62頁）

このように、自身の外にある歴史的・社会的・文化的な諸要素が自分の存在を制限的に構成してきたことに辻はかなり自覚的であった。この強烈な自覚こそが、その諸要素を自分から「次第に剥ぎ取る」という欲望を生んでいる。キリスト教・社会主義・自然主義・西洋文学・ダダイズムなどの、明治期から大正前期にかけておこなわれていった自らの精神形成の軌跡は、辻にとって「現在ではそれ等の一切を出来るものなら清算したい」ものだったのである（「自分はどのくらい宗教的か？」昭和9年、辻・2巻、79－80頁）。

また先に引用した「萩原朔太郎の手紙」というテキストでも、辻は続けて「そうするには自分と云うものを出来るだけ深く察して、俎上に載せ残酷な解剖を試みなければならないと思う」と書く（「萩原朔太郎の手紙」執筆年不明、大沢編、1975、下・222頁）。この引用部において辻が「残酷な解剖」と表現しているものは「次第に剥ぎ取る」と同内容だとみてよい。

このように、辻には自分自身の内的・外的な諸要素を剥奪していこうとする欲望・願望があった。本論はここに「脱・自分」の1つのかたちを読みとる。辻は酒浸りと浮浪の生活を送りつつ、「脱・自分」言説をも生みだしつつ、徹底的になにものでもないものとして自分自身を規定し続けていった。辻を支援した評論家・松尾邦之助が指摘するように、そこには「自己凝視即自己軽視」の倫理とでも呼びうるものがある（松尾編、1967、102頁）。

6-2 思想構造と精神形成

辻における「脱・自分」の欲望・願望はどう生み出されていたのか。本節ではそれを辻の思想構造と精神形成の点から論じる。

6-2-1 辻の思想構造

近代日本思想研究の板垣哲夫による「辻潤の思想」（1996年）という論考がある（板垣、1996、167－204頁）。これは、辻の全体的な思想構造をあきらかにすることを試みた現時点でほとんど唯一の論考である。この論考で板垣は、「外界から自己を離脱させようとする情動」と「世界への自我の没入」という相反する2特徴の併存が辻の思想を形成している基本原理であると指摘する。

いっぽうの「外界から自己を離脱させようとする情動」とは「自己と外界との緊張関係

を喪失させ、最終的に、外界から孤絶し、能動性を全く失」わせるというものである。この情動によって、外界のあらゆる価値や意義が無意味なものとされ、自分にとっての世界が失われていく（同、186 頁）。端的に言えば、それは外的世界との関係性をすべて断ち、自分自身にだけ意識を向けようとする心理状態である。

もういっぽうの「世界への自我の没入」とは、妄想によって包摂的に世界を獲得し、どんなことをも妄想的にそこへ編入していくとともに、自身の意識もすべてそこへ向かうことである。とりわけ辻が放浪生活をしているとき、しばしば世界への没入がおこなわれる（同、187－198 頁）。それは辻自身が「森羅万象の中に自己を放擲して生きる程融通無碍なことは恐らくあるまい」（「いずこに憩わんや？」昭和 10 年、辻・2 卷、序）と述べるような、自他融合的な状態に向かうことであった（板垣、1996、198 頁）。端的に言えば、妄想を含んだ外的世界との関係に溶けこむことをとおして自分自身の存在を解消していこうとする心理状態である。辻はほかでも、「無目的にまったく漂々乎として歩いていると自分がいつの間にか風や水や草や、その他の自然の物象と同化して自分の存在がともすれば怪しくなってくることはさして珍しいことではない」と書いている（「浮浪漫語」大正 10 年、辻・3 卷、24 頁）。

板垣によれば、辻の「外界から自己を離脱させようとする情動」がそれと相反するはずのものである「世界への自我の没入」へと接続されている。この接続の要因について、板垣は辻の「浮浪の衝動は静止の不安から起こってくるらしい」（同、25 頁）という言表を示し、そこに考察を加えている。辻のいう「静止の不安」とは、外界とのすべての関係を喪失することで自身の能動性をすべて失ってしまうのではないかという不安を指す。この「静止の不安」に陥りたくないがために、辻は衝動的かつ浮浪的に自他融合的な妄想の世界へ向かう（板垣、1996、194 頁）。

板垣はこのように辻の思想構造を分析し、「静止の不安」を媒介とした「外界から自己を離脱させようとする情動」と「世界への自我の没入」という相反する特徴の接続を試みた。

6-2-2 辻の精神形成—ナルシズムについて

辻の精神形成という面から板垣の示した論点を具体的に確認しよう。

すでに述べたように、蔵前の札差という豪商で裕福だった辻家は潤の少年時代から没落していた。その影響もあって辻はある種の厭世観を強くもっていた。外的な世界を厭う辻の精神は、先にもみた「自分のようにこの世の一切に対して、なん等の価値をも認めなくなってしまった人間は、生きている目標をも同時に見失ってしまった」（「癡人の手帖」昭和 15 年、辻・玉川、1996、220 頁）という言表で示されるような、生きる目標・目的を

喪失した態度を生みだした。そして、自身をとりまく社会・世間のもつ意義も価値も辻にとっては実感的に「わからない」ものとなる。「この世の中でなにが一番価値のあることなのか？……人間と生まれた以上はやはりこの世で一番価値のある仕事をしたいと思うのはきわめて自然の欲求だと考えられる。——それが私にはわからない」と感じられるようになったのである（同、223 頁）。

こうした意識は外的世界の意義・価値と自身の生とのかかわりを観念的に断ち切っていくものである。それはもちろん、自身の存在が社会的諸要素によって構成されていることを辻が強烈に自覚していたという事実の裏返しである。

ただし厭世観を強くもっていたとはいえ、辻という人物はけっして求道的な厳しい修行などに向かうタイプではなかった。幼少期のころ大事に温室育ちで扱われた辻に甘えの心理が強烈に染みこんでいたからだ（三島、1970、183－184 頁）。辻は自分自身の境遇や気持ちばかりを繰り返し文章に書きつづったが、その原動力も「自分を自負し、自分に惚れぬいている心理」としての病的なナルシズムであった（同、69 頁）。

辻の畏友・武林無想庵の弟で、辻の病理を研究した精神科医の三島寛によると、辻の病的なナルシズムは依存欲求の不満から生じたものだという。幼少期の甘えの心理が染みこんでいたにもかかわらず、貧しくなった境遇のために、辻には十分に周囲に依存することが許されなくなった。没落した貧しい境遇によるそうした欲求不満の発生は、むしろ辻のナルシズムの肥大をくいとめる契機となっていた。だが同時にそれは辻の自我意識を不安定にもした（同、209 頁）。自我意識が不安定だったことで、辻のナルシズムは病的な方向へ強烈に展開したとみられる。先にみた「静止の不安」もこうした辻の病的なナルシズムにもとづくものだったと考えられよう。

6-2-3 辻の精神形成—「靈魂」について

青年期以降の辻は「靈魂」という精神的発想へ強く惹きつけられる。辻は独特の文体表現を用いて、「自分は常に反対の方へ発展する『精神』である。自分は益々唯心的？ になってゆくであろう。そうして遂には雲の如く、霞の如く更にエーテルの如き『存在』に進化するでもあろう」と、「靈魂」への憧れを同一化願望として書くほどである（「おうこんとれいる」執筆年不明、辻・2 巻、62 頁）。このことに、明治期の知的青年層に広くみられたキリスト教と社会主義の影響が大きい。

明治 32（1899）年 16 歳のとき辻は神田錦町の国民英学会英文科に入学し、キリスト教徒となっている。内村鑑三の著書を『求安録』（明治 26 年）を始めとしてほとんど読み、それまで親しんでいた講談本や江戸時代の稗史小説類を放擲して、聖書や英語ばかりをひ

たすら勉強した（「自分はどのくらい宗教的か」昭和9年、辻・2巻、79頁）。当時における多くの知的青年層が影響を受けたように、厭世的で自己放棄的だった辻も基督教によってその精神活動の端緒が切り拓かれた。辻に「靈魂」の存在を教えたのは基督教だった（玉川、2005、73頁）。

また辻は明治36（1903）年から明治40（1907）年ごろに社会主義へも関心をもつようになる。明治40年8月ごろの「社会主義夏期講習会における写真」には、大杉栄・堺利彦・片山潜・福田英子・幸徳秋水らにまじって辻も顔を見せている（同、58―59頁）。当時の多くの知的青年層にみられたごとく、辻の社会主義への関心は基督教を出発点とした人道主義的なものであった。伊藤野枝に社会主義や『青鞥』を教えたのも辻だった。

けれども結局のところ、社会主義運動にも基督教の活動にも辻がその身を捧げることはなかった。辻は大正末期において、「自分は神を信じない、しかし自分の靈魂を信じている……靈魂がきよらかに澄めばすむ程、私の足は地上から離れてゆく……地上一切の理想が姿を掻き消して、私の靈魂が初めて更生した」（「サンふらぐめんた―ダダは深く沈む」大正14年、辻・2巻、49頁、51頁）と書くまでになっていた。この言表は、物質的現実を批判して社会主義的理想を追求したり、基督教の信仰そのものを追求したりするものとは異なる。この言表にはそれらを超越した、ある種の抽象的な精神性のみを目的地点とする発想がある。

このように辻においては、先の引用でみた「雲の如く、霞の如く更にエーテルの如き『存在』」として、内容的・実質的な具体性をまったく欠いた精神的な目的地点が「靈魂」と名づけられ、神秘的・超越的なものとして形成・認識されていた。

6-2-4 辻における動的な思想構造

以上から次のようにまとめられる。まず、外的世界の意義・価値と自身の生とのかかわりを観念的に断ち切ろうとすることが、辻の「外界から自己を離脱させようとする情動」にあたる。また、青年期における基督教からの強い影響を媒介として、実質的な具体性をまったく欠いた超越的な精神的目的地点としての「靈魂」という発想が、辻のうちに独自に形成・認識された。そして、病的なナルシズムにもとづく辻の「静止の不安」を介して、精神的目的地点としての「靈魂」という超越的なものがめざされながら、「外界から自己を離脱させようとする情動」が妄想を含んだ自他融合的な「世界への自我の没入」へと接続されていた。

ここまでの議論が妥当なら、「脱・自分」の欲望・願望を発動させていた辻の思想構造は次のような動的なものだったと考えられよう。まず、厭世的に生じた「外界から自己を離

脱させようとする情動」とともに、自身を構成する社会的諸要素も強烈に自覚されていく。つぎに、「靈魂」という精神的目的地点をめざした「世界への自我の没入」という発想が、「静止の不安」を介して「外界から自己を離脱させようとする情動」に接続される。こうしたことによって、自分自身の具体的・実質的な要素を徹底的に剥奪しようとする欲望が生じていく。辻の「脱・自分」はこのようなプロセスをとおして発動されていたとみることが可能だろう^⑤。

6-2-5 「世界への自我の没入」からの揺り戻し

しかしながら、「脱・自分」言説を繰り返し生み出しつづけた辻の生活をみると、この動的な思想構造において実はもう1つの道筋が隠れている。

板垣によると、辻においては文章執筆時が「外界から自己を離脱させようとする情動」に対応し、浮浪生活の状態が「世界への自我の没入」に対応している（板垣、1996、198頁）。だとすれば、何度も浮浪生活をし、その後も同様の文章を同じスタイルで書き続けた辻の生活をみるかぎり、前者と後者の移行がけっして1方向におわるものではなく、実のところは反復的なものだったと考えられる。すなわち、「外界から自己を離脱させようとする情動」からだけではなく、「世界への自我の没入」からの揺り戻しという逆方向も生じていたと考えられるのである。

実際に、辻は晩年に至るまで、繰り返された放浪生活の後には何らかの「悟脱」などに至ることなく、その度ごとに現実生活での文章執筆に戻っていく（玉川、2005、364-384頁）^⑥。辻はなぜ現実的な文章執筆の生活へと戻り続けたのか。残念ながらこの理由を従来の辻潤研究は明らかにしていない。

理由としてまず考えられるのは、この点にも「静止の不安」が関わるのではないかというものだろう。理想的な精神的目的地点といっても結局のところ「靈魂」は具体的・実質的な内容もちえないため、現実的な次元に多少なりとも関わっている辻の病的なナルシズムは「世界への自我の没入」においても十分に満足できなかった、という解である。

だが「静止の不安」と超越的なものからの「揺り戻し」とのかかわりについて、その直接的確証を辻のテキストに求めるのは難しい。また、「靈魂」は理想的な精神的目的地点なのだから、そこに同一化して「静止」することに「不安」を感じるというのも疑問が残る。

本論では次の辻の言表に着目したい。すなわち、「物を書こうという気の起る時には、もう既に自分は甚だしい束縛の囚人である。少なくともそういう意識の下で自分は物を書くのである。……自分の靈魂はあまり物を書くことを欲してはいないのらしい。それにも拘らず、自分はこれまでに、またこれからも幾度となく物を書くという動作をやるだろう」

という、「靈魂」とかかわらせた言表である（『浮浪漫語』大正 10 年、辻・3 巻、24-25 頁）。現実的な文章執筆の生活は超越的な「靈魂」への方向とは異なるものだ、という自覚がここに示されている。それは「世界への自我の没入」からの「揺り戻し」が起らないと現実的な文章執筆の生活に入れないということでもある。

いずれにせよ、辻が超越的な「靈魂」への強い同一化願望をもちながら、「世界への自我の没入」の方向の先にある「靈魂」に完全には至ることなく、なぜかその方向からくると「揺り戻った」ことだけは事実なのである。

むしろ本論が追究したいのは、辻におけるこの特異な「揺り戻し」をどのような社会的現象として考察できるのかという点である。管見のかぎり、従来の辻潤研究でもこの超越的なものからの「揺り戻し」という点は検討されていない。言説としての「脱・自分」は、もとより文章執筆によって生み出されたものである。それは「揺り戻し」の後になされた営為である。辻の「脱・自分」を解明するうえでこの論点の検討は避けられない。

6-3 知識人層とキリスト教

辻による「脱・自分」の営為を当時の歴史的・社会的・文化的な諸背景と関連づけるために、まずキリスト教が明治・大正期の知識人層に与えた影響の簡単な確認からはじめたい。辻のみならず、前章の大杉栄や次章の正宗白鳥もキリスト教に強い影響を受けている。とりわけ、キリスト教に強く関心をもつところから出発し、さまざまな新しい西欧文学にも影響を受け、「靈魂」という発想をもって自分自身のことを何度も繰り返して書いた辻の文学的営為は、まさに明治期以来のキリスト教の趨勢に対応していた。

6-3-1 適応的要因としてのキリスト教

明治初年以來、人間を同胞視するキリスト教の思想は、西洋文明からやってきた新しい人間観および社会観として、日本の知識人層・文学者たちの心を強く捉えた。それは啓蒙思想としての理解からはじまる。

明治 6（1873）年のキリスト教黙認を契機としてキリスト教のうごきは活発になり、新島襄・植村正久・内村鑑三・海老名弾正・押川正義といった多くの日本人指導者も輩出する。キリスト教の包括的な宗教概念は個人の私的領域を律するものでもあった。こうしたこともあり、倫理性と宗教性を重ねて理解する儒教的素養をもっていた知識人層を中心にキリスト教は根づいていく（磯前、2003、41 頁、144 頁）。

明治前期においては、農村部の上昇的生産者層に多い接近者や入信者が合理的な西洋文

明を摂取するための基礎が基督教だと諒解していった（森岡、2005、319 頁）。豪農商層や村の啓蒙家たちの多くは、そうした文明開化を推し進める啓蒙的な力としての「宗教＝基督教」という理解から、憑祈禱・念仏講・稻荷講・地藏・庚申といった民間信仰を「淫祠邪教」とみなして抑圧までしたのだった（磯前、2003、40－44 頁）。

このように、文明開化と基督教とはある程度まで結合していた。西洋文明移入時の基督教は近代化への社会的な適応的要因として強力に機能したのである。

そうした明治前期の基督教受容は、思想面では新しい理想主義的要素を日本社会へ導入するものでもあった。内面的個性性の原理が日本社会にもたらされたのである。よく知られているように、このことは日本社会の現実にたいする批判作用をもつ明治 10 年代の自由民権運動を生み出した。自由民権運動の基礎として、共同体的機制から独立しようとする自我の目覚めを積極的に「近代的自我」として根拠づけたのが基督教だったのである（隅谷、1968、15 頁）。実際に、平民主義を掲げて明治 20（1887）年に雑誌『国民之友』を創刊した民友社も、基督教を理念としていた団体ではなかったにもかかわらず、徳富蘇峰・竹越三叉・山路愛山・宮崎湖処子・徳富蘆花・国木田独歩といった有力なメンバーがすべて基督教に強い関心をもっていた。当時の徳富蘇峰は、国民全体に西洋的な文明精神を普及・定着させることこそが近代国家の形成のための基本的課題であるとみなしていた（西田ほか編、2003、5 頁、136 頁）。また、イエ制度における家族集団から自己の人格を独立させることに正当性の信念を与えたのも基督教であった（磯野、1960、70 頁、84 頁）。

明治中期以降になると、豪農層の相対的な地位低下や士族層の解体などもあり、農村部が保守的・国家主義的に反動化するにつれ、基督教もしだいに強いしめつけをうけていく。教育勅語が出された明治 23（1890）年から明治末年にかけては、農村部での教会の活動なども困難になっていく。欧化の花形であったミッション・スクールも生徒数を大きく減らし、財政的基礎の弱い学校の多くは閉校に追い込まれていった（久山編、1956、205 頁）。

そこで基督教教会は新しい展開を求めようとして、日清戦争以後に形成されてきた都市部の知識人層や学生層へとその基盤を移していく（隅谷、1968、279 頁）。次章でみる岡山の豪農出身の正宗白鳥がふれた基督教と前章・本章でみている都市部出身の大杉栄や辻潤がふれた基督教とは、こうした基督教教会の動きに沿うものである。

6-3-2 キリスト教のもたらした内面的自律性

明治初期の啓蒙思想としての基督教は明治 20 年ごろから理想主義・精神主義とし

てのキリスト教に移行していく（久山編、1956、109 頁）。近代的な自我意識にかかわる「靈魂」や「生命」といった内面的個性性の原理も明治 10 年代後半以降のキリスト教をとおりて日本社会に生じてきた（船山、1965、15 頁）。

たとえば、明治 26（1893）年 5 月の『文学界』に発表された「内部生命論」において、北村透谷は「生命」と「不生命」を「東西文明の大衝突」とみて、明治の思想界におけるキリスト教の事業とは「生命の木なるものを人間の心に植ゑ付けたる」ことだと述べた（北村・勝本、1970、277 頁、傍点は引用文のもの）。

明治 26（1893）年に創刊された雑誌『文学界』は、透谷のほかにも星野天知・平田杢木・島崎藤村・戸川秋骨・上田敏ら、近代日本における最初のロマン主義の旗手たちが同人となったものであった。彼らはすべて純粋なキリスト教徒でないまでも、明治期のプロテスタンティズムの影響下に人間形成をおこなった人びとであった（宮川・土方、1971、138－139 頁）。こうしたことは理想主義的な「近代的自我」のありようを追求する思想的端緒をひらいた。

国民統合が進む現実主義的なナショナリズムの勃興を前にして、自由民権運動という政治領域で知的青年層は挫折を経験する。透谷はこの挫折から文学・キリスト教という内面世界的な思想領域へと転換をはたした最初の人物である。いかにそれが唐突で後退的なものであり、主観的なものにとどまっていたとはいえ、内なる生命的自然を根拠とした「近代的自我」を発見し、反動と凡庸とにたいするはげしい戦いのなかでそれを文学的な主体として強力に確認しつつ、その完全な自由や絶対性を観念において初めてうちだしたのが透谷という文学者・思想家であった（〔同、152 頁〕〔小田切、1960、55 頁〕〔小田切、1970、9 頁〕）。

高山樗牛などによって主張された本能的な自我充足と、この透谷によって先駆された霊肉の葛藤に悩む近代的な自我意識とは、とりわけ明治中後期の知的青年層にとって、親の世代との価値観の相違からある種の新しい特権意識がともなわれつつも、切実なロマン主義的問題となってゆく。「靈魂」という発想がキリスト教を介して当時の知的青年層に立ちあがってきたのである。

明治 30 年代は宗教的問題の時代でもあった。内村鑑三のキリスト教のみならず、綱島梁川の信仰・清沢満之の精神主義的仏教・高山樗牛の日蓮主義・宮崎寅之助のメシア思想といった宗教的・人生論的問題がひろく知的青年層を捉えるようになった（船山、1965、15 頁）。それは「近代的自我」に内面的煩悶の心性をもたらしたといってよい。とくに明治 36（1903）年における藤村操の華嚴の滝への投身自殺は、良家の出で一高の学生であるという恵まれた青年の哲学的自殺だっただけに社会にセンセーションを巻き起こし、知

的青年層の煩悶に社会の目を向けさせるきっかけとなった。と同時に、それは知的青年層が自己の内部に目を向ける契機ともなる。藤村が残した「巖頭之感」は『煩悶記』の名で出版されてベストセラーになる。煩悶や厭世を理由とした自殺者・自殺未遂者も相次いだ（平石、2012、16－28 頁）。

当時のキリスト教は、苦悩と不安と煩悶とに應えることで知的青年層を惹きつけた。明治期のキリスト教指導者たちのなかでもっともよく応じたのは内村鑑三である（隅谷、1968、41－42 頁）。白鳥も内村の愛読者であった。日清戦争後に本格化した明治期の社会主義運動もキリスト教の人道主義と強力に結びついていた。社会主義運動が明治 30 年ごろに日本で起ったときの中心人物がキリスト教徒として社会主義思想を抱いてアメリカから帰ってきた片山潜だったことはよく知られている。治安警察法によって即日禁止となった明治 34（1901）年結成の「社会民主党」も、そのメンバーである安部磯雄・片山潜・幸徳秋水・西川光二郎・河上清・木下尚江のうち幸徳以外の 5 人がキリスト教徒だった（中村、1971、38 頁、46 頁）。

いっぽう、「告白」という再帰的自己認識を日本の知識人層に導入した点でもキリスト教の果たした役割は大きい。日本において、近代的な自我意識の覚醒をともなった「告白」というものはそれ以前になかった。文藝評論家の亀井勝一郎も、キリスト教のもたらした「告白」という制度的行為とその自由を、教えを信じるか信じないかは別として、日本の知識人層が「覚えた」のだと指摘している（久山編、1956、147－148 頁）。キリスト教の影響とともに J.J.ルソーの『懺悔録（告白）』と J.E.ルナンの『耶蘇（イエス伝）』は、島崎藤村をはじめとした明治期の文学青年における共通の愛読書であった。

トルストイの『我懺悔』（加藤直士訳）も明治 35（1902）年には出版されており、日露戦争前から一定の知識人を捉えていた。たとえばキリスト教社会主義者であった木下尚江は、トルストイに刺激されて、少年時からの懷疑と煩悶の遍歴を告白した『懺悔』を明治 39（1906）年に刊行する。それは武者小路実篤や志賀直哉の生命主義的な思想形成にも大きく響いたとみられる（鈴木、1996、104－110 頁）。

こうした「靈魂」や「告白」にみられるキリスト教的な自己認識は、諸個人の内面的な自律性を前提とするものである。一般に、近代社会において諸個人の内面的な自律性が尊重されるにいたったのは、社会の構造要素がさまざまに分化し始めることで、かえって諸個人に共通した「人格」という要素に価値が認められるようになったためである（作田、1972、231－232 頁）。だが秩序維持をねらう社会の側も、諸個人が社会の諸規範に同調するように内的な教化を施す。近代社会は諸制度をつうじて諸個人の内部に入り込み、内側から諸個人を統制し、秩序・価値に「適応」させていくのである。

後発的であった日本社会の急激な近代化は国家から強制されたものであり、分化の順序も西洋社会と異なるものの、結果的にはほぼ同じであった。すなわち、多方面にわたる制度化・秩序化が進むにしたがい、知的青年層に内面的問題があらわれるとともに社会の構造要素がさまざまに分化し始めていた。キリスト教についていえば、強いしめつけを受けたことにくわえて、教派・教会が制度的に確立されていくにつれて現実的問題からしだいに撤退し、やがて宗教プロパーとなってしまった（西田ほか編、2003、122 頁）。辻や白鳥のみならず、国木田独步や島崎藤村などをはじめとした日本近代文学者の多くがキリスト教に強く惹かれたのちすでに大正初期には離れていたという事実はこのことと呼応している。前章でも確認したとおり、その時期の日本社会では資本主義の発展につれて新たなかたちでの個人主義的な「適応」が進むとともに、知的青年層が「人格」の問題を（宗教的にではなく）文学的・思想的に扱い始めていたのである。

辻が「靈魂」の問題をキリスト教の信仰とは独立に扱うようになったのも、こうした動向に呼応しているとみてよい。

6-4 大正期における「自省」としての社会的反応

社会学的な観点からみると、辻の「脱・自分」も特定の歴史的・社会的・文化的背景のもとで生じた社会的反応である。本節では、大正後末期の諸背景における「超越」と「自省」という2つの社会的傾向のありようを確認し、辻を含む知識人層・文学者たちの思想的動向をそこに関連づける。その関連によってこそ、超越的なものからの「揺り戻し」という論点を社会学的に考察できる。

6-4-1 「超越」の弱体化—関東大震災をめぐって

前章でも確認したとおり、理想主義的な「超越」を担う大正期の思想的リアクションのほとんどは、生命観念や自我観念のもつ包括的な統一的志向をとおして、結果的には「適応」の社会的傾向に回収されてしまっていた。本節では、まず関東大震災の影響という点から「超越」の社会的傾向の弱体化を論じたい。辻の独特の自己放棄も関東大震災を契機として強まったからである。

周知のように、大正 12（1923）年 9 月に起きた関東大震災は死者・行方不明者あわせて 10 万 5000 人あまりという大規模な被害をもたらした。その火災被害の酷さから震災当時は「大正大震災」と呼ばれていた。震災の影響は東京・横浜にとどまらず、多方面にわたる強烈なものであった。避難民の動向だけでも東京市から 97 万人もの人口が離れた

(北原、2011、3 頁、10 頁) ⑦。

軍隊はすでに震災直後から社会主義者を徹底的に弾圧する方針を採っていたが、流言蜚語と戒厳令のもとで、多くの朝鮮人の虐殺だけではなく社会主義者の虐殺もおこなわれる。3 日には社会主義者の川合善虎や平沢計七ら 10 名が殺される亀戸事件が起こり、16 日には大杉栄が伊藤野枝と 6 歳の甥の橘宗一とともに拉致され、殺害された。民衆のあいだに根強く潜んでいた反動的・保守的な感情が扇動されるに至って、当時の民主主義的な知識人層や労働団体は諸問題を社会的に克服してゆく現実的な力をもちえなくなる (今井、2006、429-442 頁)。

1920 年代までに高揚したはずのデモクラシー運動・労働運動は、震災後の大正 14 (1925) 年に成立した普通選挙法と治安維持法の抱き合わせによって、政党政治の支配体制に「適応」するかたちで運動の方向性を転換した (安田、1994、38-41 頁、266 頁)。唯一の社会主義政党であった日本共産党も震災直前の 6 月に一斉検挙をうけて壊滅状態であったが、震災後になると主たるメンバーが党の再建に絶望して党の解体を求める。そうしたボルシェビキ派への影響だけではなく、大杉の死はアナルコ・サンジカリスト派をもさらに没落に追い込む (今井編、2008b、387-391 頁)。

たてこうといった社会主義運動・労働運動を除いたとしても、理想主義的文化のおもな担い手は都市部の新中間層であり、それは大正期の半ばごろでも人口の 7~8% に過ぎなかった (井上、1992、91 頁)。生命主義思潮をはじめとした大正期の理想主義的な「超越」は、結局のところ現状打破の力を強くもちえなかった。そして昭和期にむかって、不安と失望と無関心を呑み込むかたちでの新しい社会統制と「適応」は容赦なく進んでいく。この政治的・社会的な流れにそくして、「生命」の語もしだいに東洋的悟達の意味と重なっていく (紅野、1995、102 頁)。結果として、批判して「超越」するべき対象だったはずの近代的国家制度は温存され、生命主義的潮流もそこへ結びついていく。こうした一連の流れのうちに理想主義的な「超越」が現実主義的な「適応」に回収され、その批判力も失うにいたるのである。両者の傾向のもとにあった当時の「近代的自我」のありようも、まさしくこの事態と軌を一にしていたと考えてよい。

このように、大震災はひとつの自然現象としての影響にとどまらず、人為的な諸事件をまきこんでいくものであった。その結果として理想主義的な「超越」は弱体化し、人びとの社会不安と失望と無関心が拡大した。

6-4-2 「適応」「超越」にたいする「自省」——大正後末期における目的喪失の気分

以上のような大正後末期の社会的背景のもと、知識人層や青年層を中心に目的喪失の感

性が生まれていった。

ダダイストであった辻や武林無想庵や高橋新吉は大正後末期における目的喪失の気分を自嘲気味あるいは自棄的に書きのこした作家である（[武林、2002] [高橋、2003] など）。また、「枯れて行くコスモス見れば涙ぐむわれの心もまた枯れて行く」「ちらちらと風もないのにコスモスの散るのは寂し秋の夕暮れ」と歌い、大正 14（1925）年には鉄道自殺をした長野県の女学生である清水澄子の手記『ささやき』（1926 年）もよく知られている（清水、2002、218 頁、220 頁）。『ささやき』は自分なりの「生」を追求しつつ、それが「得てしまえばなんでもない」ものにも反転してしまう目的喪失の感性をストレートに表現していた。日本全国の女学校で教師にかくれて回し読みされ、初版から 8 ヶ月で 90 版に、さらに昭和 12（1937）年には 300 版にもなるほど、それは大正期以降の青年層の感情をとらえていた（[同、274 頁] [今井編、2008a、304–306 頁]）。

社会的現象として捉えうるこうした目的喪失の感性の共有（＝気分）は、制度をとおした秩序・価値への現実主義的な「適応」とは異なるものだ。それは理想主義的になにかを「超越」していく発想とも異なる^⑧。だが他人に向けた何らかの自己表現行為をおこなっている以上、作者としての辻・武林・高橋・清水などがもつ目的喪失の感性はたんなる無気力とも違う^⑨。同じことは（むろん読者数に大きな幅があるとはいえ）共感をもって受け取った読者の側についてもいえよう。目的喪失の感性が共有されるこうした気分は 1 つの社会的反応とみることができる。

すでに明治後期において、人道主義的なキリスト教を起点とする超越的要因の影響と現実主義的な世俗化が進んだ影響とによって、自省的要因となる文学的感性が超越的要因から派生していた。キリスト教に影響を受けたロマン主義文学から派生し、再帰的な自己表象と現実暴露をさまざまにおこなった自然主義文学がまさにその感性をもつものだった。この文学的感性は日露戦争後の目的喪失の社会状況をも捉えていた。実際に白鳥は、目的喪失の社会的気分を先駆的に描いた明治 41（1908）年の「何処へ」などの自然主義文学作品によって文壇に登場したのだった。

大正後期になると、資本主義の発展などによる社会問題や社会不安の高まりから精神的救済が求められるようになり、大正 10 年の西田天香『懺悔の生活』や翌 11 年の伊藤証信『無我愛の真理』、石丸悟平の『人間親鸞』などの宗教文学ブームが起きる（瀬沼、1985、72 頁）。だが大震災後に急激な変容をみせた社会状況のもとでは、社会主義思想を通過した知識人層・文学者たちは現実主義的な「適応」に邁進することができず、かといって理想主義的に何かを強く信じることも難しくなっていた。理想主義的な「超越」によって現実に対処することが一部の知識人・文学者にとってはもはや絶望的なものに思われたので

ある。こうしたことによって、細々と続いていた目的喪失の気分が急激に強まり、社会的に拡大していく。

本論は、大正後末期の文化にみられた目的喪失の気分を「自省」の反応としての社会的現象と考える。むろん知識人・文学者といえども、社会的諸関係のなかで生活するかぎり、何かから完全に逃げ出すことなどは不可能である。この時期における一部の個人的諸主体は、あくまで「適応」の面も「超越」の面もある程度自身のなかにもちつつ「自省」的に反応したとみたほうがよい。だからこそ、時代の傾向にあわせて練り直された「近代的自我」のありようを社会秩序・価値へ「適応」するかたちで確立していくことにも距離をおき、当時の諸問題を理想主義的に「超越」して解決していくことにも距離をおき、それらからなんとか逃げ出そうとする主観的反応が可能となる。それは具体的な「あて先」や「出口」をもたない、「ひとつ」への強制・拘束から逃げ出そうとする主観的反応であった。

6-4-3 文化の「自省」的反応—生命主義の変容

では、大正後末期の知識人層・文学者たちにみられた「自省」の反応を具体的に確認しよう。すでに論じたとおり、文化の自省的機能は超越的機能から派生する。大正後期以降にかんして実際にその派生的変化が確認できる。理想主義的な「超越」を担っていた生命主義潮流が、その一部において変容をみせて「自省」の様相をもつようになるのである。

まず、「文化主義」の思想的変容が挙げられる。大正デモクラシー運動を背景として、新カント学派の影響を強く受けた哲学者の左右田喜一郎や桑木厳翼によってうちだされた「文化主義」は、現実主義的な社会統制による「適応」をめざす官僚主義・保守主義・軍国主義にたいして強烈的な批判を展開していた。「超越」の立場を採るそうした「文化主義」の根底にはある種の文化的貴族主義ともいいうる理想的人格主義があった（生松、1971、89-90 頁、93-94 頁）。前章でも確認したように、大正期には「超越」と「人格」とが生命観念を介して結びついていた。

ところが、そうした「文化主義」を受けついだはずの哲学者・評論家である土田杏村は、〈死と接した生〉による悲哀を表現することになる（竹田、2007、68-69 頁）。大正 10（1921）年に出版された『文化主義原論』において、土田は「宇宙は一の生命である」としつつも、同時代の人びとの表情には「生」の影すらなくそこには「死」の表情のみがあると論じた。「死」が日本社会のすべての場所を充たすようになったとみたのである（土田、1936、281-290 頁）。超越的な生命観念を介して成立していた「文化主義」も大正後期には自我や「生」の賛歌から離れたのだ（山口、2004、133-139 頁）。こうした土田の「文化主義」には現実も理想も批判的に突き放すようなまなざしがあったとみてよい。

つぎに、画家の竹久夢二による大震災後の観察記が挙げられる。大正 12 (1923) 年 10 月号の『婦人世界』は「大震災写真画報」と銘打たれ、関東大震災にまつわる写真 53 点を掲載した。口絵を描いた竹久はこの号で「新方丈記」と題する震災印象記 (9 月 13 日付) を書いた。竹久の観察は次のようなものだ。震災以来、郊外でさえ蝉も鳴かず蚊も出なくなり、犬や馬の死骸はあるのに世間で魔物だという猫の死骸はみかけない。東京の若い女性も、喪中の未亡人のようにする必要は全くないのに、命をとりとめてすべてを失った者においては、すべての欲もなくなったようにみえる (北原、2011、40-45 頁)。

同年 9 月から 10 月にかけて『都新聞』に連載された「東京災難画信」でも竹久は同様の報告をする。被服廠跡の悲惨な死体の山で血の気の多い男たちがもがき苦しんだあとの姿を発見し、「相撲取りらしい男は土俵の上で戦っているやうに眼に見えぬ敵にあらん限りの力を出した形で死んでゐる」と描く。また、浅草観音堂のおみくじ場に集まってただ 1 片の紙によって明日の命を占うしかない群集も描いている (竹久、2003、6 頁、16 頁)。このように、竹久が「生」や「生命」を見出そうとしつつ、エネルギーな生命力が失われた「死」の世界をじっくり観察せざるをえなかったことで、独特の悲哀が表現されていた。

さらには、日本近代文学研究者の鈴木貞美が、詩人の金子光晴や小説家の佐藤春夫の作品にふれて、震災後の生命主義がたどった 1 つの方向性を「大正生命主義の終焉」として示したことが挙げられる (鈴木、1996、227-228 頁) ^⑩。ただし本論ではこの「終焉」をむしろ「変容」としてとらえたい。「生」や「生命」という発想形式そのものがなくなったわけではないからだ。

金子は、大正末の 15 (1926) 年の『水の流浪』において、「およそ、^{つかれ}疲労より美しい感覚はない」「生命とはかかる中性な水の感情、……憂鬱な波紋の上の波紋である」「灰色の岩礁に、感情はすべて死にはてた」と書き、豊かな色彩感が失われた「生命」を表現した (金子、1991、17-22 頁、中略記号は引用文のもの)。震災前の大正 12 (1923) 年 7 月に刊行していた詩集『こがね虫』では「若さと熱禱の狂乱の刻を刻む」「虹彩や夢の甘い擾乱が涉つてゆく」 (同、13 頁) といったエネルギーにあふれる表現を打ち出していたことから考えると、震災後に生命感の表現が一転したといえるだろう。後に金子自身も『水の流浪』は、『こがね虫』のおちぶれてゆくあわれな道すじであったが、僕の苦しさは、じぶんの落魄をじぶんで納得して甘受しなければならない仕儀になってゆく気弱さであった。そこに当時の芸術派共通の悲しみがあった」と回想している (同、283 頁)。金子は『水の流浪』において「生命」の悲哀を表現し、目的・目標のないままに自己批判・自己懷疑をおこなったのである。

佐藤は、大正13（1924）年の『「風流」論』において、近代小説の「自我の紛糾」からの脱却を唱えた。そして自我を最小限にして自然と交感することで生まれる感興を「あれ」と呼ぶ（佐藤、1998、216 頁、傍点は引用文のもの、以下同じ）。佐藤はその感興を「沈黙と虚無とに近い」ものとして把握する（同、217 頁）。それは「人間の意志などといふものがそのなかに微塵もあつてはならない『或るもの』」である（同、226 頁）。それは死を欲するような心理とは異なる。むしろ、疲れたひとが「無意識的に静止を思ふ瞬間」にそのひとの「人間的意思は影のように淡く」なることで現れる、「最小限度に於ての生の執着と生の享楽」にはかならない（同、231 頁）。要するに、「あれ」は自我を最小限にして「沈黙と虚無とに近い」生を味わうことなのである。意思的行為とは対極的な「風流」の実質を論じた佐藤の『「風流」論』は、日本的なものをすべてを修養的色彩に塗りつぶそうとした大正期の風潮にたいする果敢な反対意見であった（谷沢、1989、244 頁、247 頁）。つまり佐藤による「生」の捉えかたは、それまでの生命主義潮流特有の「超越」とは異なる、新しい批判的反応だったのである^⑪。

以上の事例では、超越的な「生」や生命観念に「死」や「虚無」のイメージを付与することで、新たな批判的営為がなしとげられている。「生」や生命観念のエネルギッシュな超越性を突き放し、具体的な目標を見出さないままにかかわそうとする「自省」の反応が示されているのである。

このように、大正後末期の知識人層・文学者たちの一部において、「超越」の傾向にたいする「自省」の反応が「超越」を担っていたはずの生命主義潮流から派生的に生じていたことが確認できる^⑫。

6-5 考察

6-5-1 辻の「脱・自分」がもつ特異性

少年期に辻とも武林とも面識があったエッセイストの山本夏彦によると、辻も武林もダイストといわれたが本当のところはそんなものではなく、むしろ「何者でもなかった」人びとであった。彼らは野心も欲も人を凌ごうとする気もない、まったくの「ダメの人」なのであった（山本、1993、14 頁）。そうした辻に目的喪失の気分があったことは明確だろう。具体的な言表も確認しておこう。

世の中が不景気で大多数の人達が困っているのに、自分がなんにもせずに毎日酒を飲んでアフラアフラしているように思われることはあまり愉快なことではない。しかし、

私はそう思われても別段たいして苦にはならない。自分は夙に人生に対して「白旗」を掲げて生きている人間だからである。（「おうこんとれいる」執筆年不明、辻・2巻、57頁）

人間の気持ちは浮雲のようだ。——なんにも考えたくないと思いながら、こんなことをいつでも考えているのだ。……

アナアキイなどという夢もどうやら醒めかけて来た。（「こんとら・ちくとら」大正14年、辻・1巻、197頁、213頁）。

自分がなぜアナアキストや、マルキストにならないかという、自分はかれ等のように立派な「理想」を持つことが出来ないからだ。持つことが出来ないというより、持ち得ないからだ。（「のっどる・ぬうどる」昭和6年、辻・2巻、183頁）

「全体、おまえはなにを信じているのか？」と、尋ねられたら、「さあ、先ず諸行の無常なことを信じて居ります」とでも答えるほか、私は今のところ進んで、「神」とか、「仏」とか、というようなことばを持ち出して、兎や角したくないのである。（「自分はどのくらい宗教的か？」昭和9年、辻・2巻、83頁）

以上から、本論は辻における「世界への自我の没入」からの特異な「揺り戻し」を大正後末期における「自省」の反応の1つだと捉える。「自省」の反応がもっとも強烈にうちだされた例として次のような辻の言表が挙げられるだろう。

初めに神ありとか初めに言葉ありとかいう代りに私は初めにマチガイありといたい。存在は物のマチガイだ。これでいいのだということを考えられますかね、どんな場合でも。

いまに——といっても何億年かの後だか先だかわからないが人間みんな一ぺんに眼を醒まして——なんのこった！——と叫ぶ時が来るにちがいない。自分の正体がほんとうにわかる時が来るのだ。

……そうして存在を紛失してしまうのだ。それが虚無の世界さ。（「こんとら・ちくとら」大正14年、辻・1巻、220頁）

ここまでの議論が妥当なら、辻の「脱・自分」がもつ特異性は次の点に見出される。す

なわち、辻は「靈魂」という超越的な精神的地点をめざしながら現実主義的な社会秩序・価値を拒否するだけでなく、実はそれと同時に大正期の生命主義潮流を含む「超越的なもの一般」をも避けるに至った、ということである。それは、社会的傾向としての「自省」のもとで理想主義的な超越的観念に虚無的なイメージを付与することをとおして、結局辻はなんとか社会的傾向としての「超越」からも距離をおこうとした、ということである。その結果、浮浪のそのつどに「世界への自我の没入」からの「揺り戻し」も発生して、辻は現実の文章執筆の生活に戻っていくことになった。そうしてその度に「脱・自分」言説も生み出されていく。

このように、「脱・自分」の欲望・願望を発動させた辻の思想構造とはじつに動的で複雑なものである。大正期の社会状況や思想潮流のもと、「適応」による従属的統合へも「超越」による観念的同一化へも「自省」的に反応したものが辻の「脱・自分」であった。

6-5-2 本論の見解

一般には、「揺り戻し」を含む複雑なプロセスよりも超越的な理想にストレートに向かうほうが理解されやすい。優柔不断にみえないぶん、そのほうが知識人の性格や営為としても賞賛・評価されやすいだろう。

例を挙げよう。先にもふれた透谷の「内部生命論」は、ロマン主義文学者としてのストレートで力強い文章によって「近代的自我」の文学的な目覚めに先鞭をつけたのみならず、生命主義思想の基本路線をも敷いたものであった。キリスト教から強烈的な影響を受けた透谷は、自分の深奥にある「生命」を見出してそれを精神として感じる事が重要だと考えた。「宇宙の精神即ち神なるものより」来たる「インスピレーション」が「人間の精神即ち内部の生命なるものに対する一種の感応」としてはたらくのである（同、285頁）。透谷において、内部の「生命」を通して現実社会を「超越」という理想主義的志向そのものが疑われることはない。透谷はその論争・恋愛・自殺もあって現代でもきわめて著名な知識人である。

それに対して、辻は現代では比較的マイナーな知識人になっている。それは辻が近代の知識人・文学者として「後退」した存在であるかのような扱われかたでもある。ましてや、本論で検討した超越的な理想性からの「揺り戻し」という反応は、前近代をひきずった日本人の「反動」や「逃避」だとみられるかもしれない。

だがそうした捉えかたは、どこまでも西洋近代を無批判に前提とした、思想の価値をある方向へ拘束しようとする考えであろう。実際には、辻は西洋文明の成果を十分に吸収し、大正後末期特有の社会的・文化的状況のもとで「近代的自我」の問題に反応した文学者で

あった。そして辻の読者層が存在したことからもわかるように、辻の反応が共有される社会的・歴史的・文化的地平は開かれていた。

本論の見解は、「適応」と「超越」の社会的傾向にたいして「自省」的に反応した辻の「脱・自分」という営為を社会的に扱うことには積極的な意義がある、というものである。

辻の「脱・自分」を社会的に考察する意義は次の点にある。それは大正後末期における知識人・文学者の奮闘の姿を掬いだせることだ。佐藤春夫も述べたように、辻は近代日本を象徴する人物であり、「陶酔を求めて終に陶酔し得ず、自我を追及して終に自我の覚醒を得なかった」知識人であった（松尾編、1967、38頁）。辻は「近代的自我」や超越的な「靈魂」を不動のものとして手に入れたのではなかった。むしろ、明治後期から大正期にかけて形成・確立されつつあったそれらを体感・追求するなかで、自身の存在を精神的・身体的な「ひとつ」のありように拘束しようとしてくるそれらの刻印をすべて避けていこうと奮闘した。いいかえると、辻の「脱・自分」は、「適応」および「超越」の傾向によって「ひとつ」のありように拘束しようとする当時の社会的諸力にたいして、なんとか距離をおこうとするという「自省」の反応を含んでいたのである。

辻という個人的主体は、大正後末期における時代と社会の特殊性をどこまでも自身の文学的感性をとおして敏感に受け取っていた。自分を外的・内的に「ひとつ」のありようへと拘束してくる社会的諸傾向を避けようとするなかで、辻は「脱・自分」の欲望・願望を表現したのである。

むしろ現実として、日本社会における「自省」は強いものではなかった。たとえば、関東大震災後に流行した言葉に「この際だから」というものがある。当初そこには物資の欠乏にたいして万事質素で簡略な生活で済まそうという反省的意識（＝「自省」の反応）が含まれていたが、結局長続きはしなかった（南編、1965、355頁）。とりわけ昭和期へ入って経済恐慌と戦争の時代に入ると、国家全体への適応的諸要因によって、単純な理想主義に陥りがちであった超越的機能とともに自省的機能がますます抑制されていく（井上、1992、97－98頁）。

英米への参戦を聞くと日本の敗戦を予言して「センサーハンターイ」と公言し、将校の後をつけて「グンバツ、グンバツ」と罵声を浴びせても、警察や軍人にとるに足らぬ人物として追求を免れたり、昭和19（1944）年に東京のアパートの1室でひっそりとひとり虱にまみれて餓死したりした辻の姿も、やはり当時の日本社会における「自省」のゆくえを象徴していよう（辻・玉川、1996、257頁、265－266頁）。

こうした「自省」のゆくえを辿ることと「自省」の社会的意義を論じることとはまったく異なる問題である。むしろ「自省」が現実的には強い批判力をもてなかったからこそ、

逆に「自省」の社会的意義や可能性を掘り起こして認識することには、社会批判的な意味があると思われる。

注

- ①実際に『本の手帖 44』(1965 年) など、辻潤の特集号雑誌もある(『本の手帖』、1965)。また、後に辻潤ファンの会も作られるほど、辻は理解のあった知人や読者を得ていた(辻・玉川、1996、248 頁)[松尾編、1967、36 頁、91 頁、204-205 頁]。なお、辻の評伝としては[高木、1979][松尾、1987][玉川、2005][高野、2006]などを参照。
- ②伊藤の評伝を書いた岩崎呉夫は、辻の無気力の原因が伊藤への啓蒙に深入りした代償だったとみている(岩崎、1964、91 頁)。
- ③本章では辻潤の文章の引用・参照を、タイトルと執筆年(不明年も多い)を元号で示したうえで、辻潤『辻潤著作集』(1969-70)、辻潤著・玉川信明編『辻潤-孤独な旅人』(1996)、大沢正道編『虚無思想研究 上・下』(1975)からおこなう。なお、著作集に関しては巻数を記す。なお引用文中の「……」は引用者による中略部分を示す。
- ④昭和 7 (1932) 年、辻は精神に異常をきたし、「とうとう天狗になったぞ、天狗に羽が生えてき出したぞ！」叫び、2 階の窓から下の小部屋に映り、それから経文を唱えながらパッと飛び降りた。すぐさま中学時代の旧友である斉藤茂吉の青山脳病院に収容された。翌日の『読売新聞』には、大きな活字で「辻潤天狗になる」という見出しがでた(辻・玉川、1996、261 頁)。
- ⑤一般には、明治後期以降の自然主義文学がもつ自己暴露的要素こそが辻の「脱・自分」を導いたのだ、と考えるむきもあるだろう。辻自身も述べており、辻の感性への自然主義文学の影響は大きいものである(「自分だけの世界」大正 10 年、辻・3 巻、34 頁)。だが、幸田露伴や泉鏡花をも好んだ辻のロマン主義的な文学的感性が、当時の自然主義文学一般の感性とそのまま繋がっているとは簡単にいえないように思われる。

また、辻は自身でも述べるように、M.シュティルナーの「唯一者」の思想に感銘を受け、そこから強く影響を受けてもいる(「自分だけの世界」大正 10 年、辻・3 巻、32-39 頁)。だが、一切の虚偽なるものを脱ぎ捨てるべきだとする超越的な「唯一者」の思想が直接的に辻の「脱・自分」言説として展開された、と断じることについても十分な検討が必要だと思われる([折原、1980]を参照)。というのは、辻が超越的なものすら拒否しつつ、自分自身を消滅させる欲望・願望をもっていた可能性が高いからである。なお、シュティルナーについては『唯一者とその所有』(Stirner, 1845=1967-68) および[住吉、1997]

を参照。

⑥辻の年譜・記事は、諸書によって異なる。辻の家族史・流浪史はホームページ「辻潤のひびき」(http://www.geocities.co.jp/WallStreet-Stock/2243/TJ_Hibiki/Chrono2.html) も参照した。このまとめは、現時点で辻の流浪史がもっとも詳しく正確にわかるものである。

⑦東京市の同年 11 月 15 日における人口調査では震災前に比べて 97 万人の人口が減少している。結果的に、東京市を離れた市民は 66 万人、市の郊外に定住した市民は 31 万人といわれる（原田、2004、201－203 頁）。震災を契機として、やがて「新市域」となる地域や関西方面などへの移住が始まった。

⑧事実、『ささやき』の著者である清水澄子は「虚無」と名づけられたテキストにおいて、「死を選ぶには今の私の心はあまりに弱すぎる。死ということを、あんなにまで美的に考えたことがなつかしい。私には超越するということも出来ないらしいと近頃つくづく思う。それは、ある一部のことにこそ超越できても、毎日の生活全部はどうしても超越することはできない」と書いていた（清水、2002、8 頁）。

⑨震災以降に書かれた次の辻の言表を参照。「自分が真に考え、感じていることだけを書いてみたい、それが他にどんな影響を及ぼそうとそんなことを考慮に入れずに、思うままのことを書き散らしてみたいものだ」（「こんとら・ちくとら」大正 14 年、辻・1 巻、189 頁）。

「私はただ自分の興味を感じた外国の書物を訳し、自分の考えや、感じを出来るだけ率直に表現してきたばかりである。私はそれが決して世の中の多数の人々を喜ばせるとは最初から信じてはいなかった。しかし、ただ自分と同じような稟性を持つ人だけには興味を与えることが出来るという位の自信はあった。……私はニヒリスチックに現代を肯定して生きている人間だ、勿論、肯定せずには一日だって生きていられる筈はない」（「にひるの漣」昭和 2 年、辻・4 巻、171－172 頁、175 頁）。

⑩こうした点で、金子や佐藤が辻にきわめて好意的な知人であったのは非常に示唆的であるように思われる（『本の手帖』、1965 参照）。

⑪日本近代文学研究の中島国彦も、佐藤の作品分析をとおして、生命観念の背後にひそむものへの佐藤の凝視に注意を促している（中島、1995、173 頁）。

第7章 正宗白鳥にみる「脱・自分」 ―「つまらなさ」に潜むもの

明治・大正・昭和にわたって「つまらない」と書き続けた正宗白鳥（1879－1962）は、不思議な文学者である。キリスト教を棄教してその悪口を言い続けたのに、臨終時に植村環牧師のもとで「アーメン」と言った事実などは有名だろう。文学者・白鳥の不思議な謎に迫りたい読み手の思いも強く、研究書や評伝は数多く出ている^①。

本章では白鳥の「つまらなさ」を考察する。というのも、長い文学生活で倦むことなく白鳥が書き続けた「つまらない（詰まらない）」という言葉表に「脱・自分」としての否定的な自己意識を読み込むことができるからである。

文藝批評家・島村抱月の指導のもとで書かれ、明治 34（1901）年に『読売新聞』に掲載された文藝批評「鏡花の注文帳を評す」以来、伝統や権威にたいする仮借ない破壊的批評を書くことで白鳥は有力な批評家として出発した（吉田、1955、459－460 頁）。その後、白鳥は自然主義文学の旗手として注目されるようになった。明治 41（1908）年発表の、日露戦争後の知的青年像を描写した「何処へ」が初期の代表作である。白鳥の文章にはつねに宗教や社会道徳の否定・無価値化が冷淡に盛り込まれている。そのため、白鳥はニヒリズムの文学者として理解されてきたといつてよい。

白鳥の精神と藝術性が成熟したのは大正期である。白鳥とニヒリズムの問題も大正期に入って何度もとりあげられ、「ニヒリストの正宗白鳥」（小島徳弥「文壇百話」大正 13 年）、「正宗白鳥のニヒリズム」（浅見淵「文藝春秋」大正 13 年）というように正面切ったタイトルとまでなる（兵藤、1968、253 頁）。白鳥は、青年期で獲得したものの見かたや考えかたの枠から基本的には生涯離れることなく、「陳腐といわれ、時代遅れといわれ、何といわれようと臆することなく、ずけずけと自分の考えを述べ続けた」作家であった（佐々木、1985、3 頁）。

以下では、まず白鳥の「つまらなさ」の特殊性について基本的な論点を確認する（第 1 節）。つぎに、その基本的論点の批判的検討をもとにして、明治末期までの歴史的・社会的・文化的背景を確認しつつ、白鳥の精神構造と「脱・自分」とを考察する（第 2・3 節）。そして「脱・自分」とのかかわりから、白鳥の精神における理想的次元への 2 つのルートを明らかにする（第 4 節）。最後に、白鳥の「脱・自分」が明治後末期から大正初期にかけての社会的・文化的状況のもとでもちえていた特異性を導出する（第 5 節）。

7-1 「つまらなさ」をめぐって

白鳥は生涯にわたって繰り返し「つまらない（詰まらない）」という言葉を書き続けた。例として明治・大正期のものを挙げてみる。

感興を以つて仕事を遣ることが出来ないと云ふのは自分の性で、単に小説のみではない。新聞をやるのでも、他の事をして、些つとも深い興味が起らない。殆ど無意味に堪へぬ。然し、詰まらん詰まらんと思ひながらも、……生きて居る間は何か遣らねばならぬと云ふ、一種の本能の為に余儀なく働いて居る。（「仕方なしに書く」明治 41 年、第 26 巻、143 頁）^②

私ははじめて創作の筆を執つてから二十年になる。今から顧みても、詰まらないものばかり書いて来たやうに感じる。物を書いて痒い所に手の届いた気持のしたことは一度もなかった。（「断片録」大正 15 年、第 23 巻、120 頁）

こうしてみると、白鳥の「つまらなさ」は多分に自覚的なものだったとわかる。白鳥の「つまらなさ」は白鳥独特の自己意識だったとみてよい。「つまらなさ」が白鳥における重要な問題点である証拠に、作家としての出発点ともいえる第 1 小説集『紅塵』（明治 40 年）の序文ですでに白鳥が「何時の間にか宗教心も消滅し、世の中の事は何もかもつまらなくなつてしまつた」と書いていたことも挙げられるだろう（第 30 巻、667 頁、傍点は引用文のもの）^③。

管見のかぎり、白鳥研究や伝記においてこうした「つまらなさ」に特別の焦点をあてて論究したものは少ない。まずは「つまらなさ」の解釈につながる数少ない論考をとりあげて検討することから議論をはじめたい。

日本精神史・倫理学者の竹内整一は近代日本文学におけるニヒリズムと自己超越を扱った論考で、白鳥の「つまらなさ」の論究を正面から試みた（竹内、1988）。

「従来の形式」は凡て古く、しかも「新方針新理想」が見つからぬという彷徨が「懷疑的虚無的」感性を生むのである。ここではそれが「つまらない」ということなのである。

……単調で陳腐な日常性の閉じ込められた空間の中に、退屈し嘆息しながら「生きてらあ」と言えるような生活を求めて求めえない「つまらなさ」、それが白鳥の「ニヒリズム」

ム」なのである。(同、205 頁)

竹内によれば、白鳥の「つまらない」という虚無的感性はたんなる旧形式への否定・懷疑だけから生じるのではなく、時代の「新方針新理想」を求めたうえでそれでもなお見つからないという、新しい歴史的・社会的な問題としての精神的彷徨からも生じていた。文学者でありかつてキリスト教徒でもあった白鳥にとって、当然ながらそれは文学的・宗教的な人生問題でもあった。

さらに竹内によれば、白鳥の精神的彷徨は、自分が現実には生きている意味を現実吟味によって自分自身で確認する、いわば再帰的な「自己限定」をもたらすきっかけが全くもたらされないという特徴をもつ(同、220-221 頁)。一般に、ひとの行動や発想の可能性は人生問題においてもある程度の範囲や規模に限定されているのが普通である。だが白鳥においては外からの刺激や影響をきっかけにした自己限定が生じえず、自分の可能性が可能性のまま無傷で残ってしまう。そうして無限にふくらむ可能性が現実から遊離していく。

このように白鳥の「つまらなさ」とは、希求している理想的境地がなお見つからないという精神的彷徨から発生した虚無的感性によるものであった。またその精神的彷徨は、観念的な理想によって肥大した可能性が目の前の現実性そのものから乖離するという、自己限定のなさをも導く。以上からは、白鳥における「精神的彷徨」と「非-自己限定」という論点を抽出できる。

いっぽう、これらの論点を別の角度からとりあげることで、白鳥の「つまらなさ」をめぐってきわめて有効な論点を示唆している論考がある。ドイツ文学研究者の手塚富雄は、白鳥の「懷疑」が「ない、ない」といつも繰り返しているだけであったことに着目し、結論としての「ない」がじつは方法としての「ない」の裏返しであると解釈した(手塚、1999)。手塚は、白鳥の文章が「事実在即して、ありのままに語っているように見えるばかりでも、常に観念につらぬかれている」と白鳥の強い観念性を指摘したうえで、そこには理想探求のための現実のプロセスが不在であることを鋭く看破する(同、241 頁)。白鳥は理想的なものを求めるが、その求めかたがどこまでも観念的な思考にすぎないために、自身の切実な問題を現実的な次元に落とし込まないのである。

手塚によれば、文学的にせよ宗教的にせよ、白鳥が求める理念にあるのは「まず無欠完璧のもの」であった。つまり、『ほんとうの人生』という結構なものが、客体としてあつて、それがどこかにひそんでいるのかも知れない」とアイデアのようなものを求めている。だが、白鳥の理想である「ほんとうの人生」への希求じたいは強烈なのに、白鳥にとって「それに対する自分の求め方ということは、いつも少しも問題になつていない。そしてい

つも『ない、ない』と繰り返している」にすぎなかった。宗教的な神とのかかわりにしても、これと同じように「神と彼自身とのかかわりあい、その存非、または顕示の問題がある」はずなのに、白鳥自身は「一向その方には思考が向いて行かない」のだった（同、244－245 頁）。

手塚はこのように、結論だとみえてしまう白鳥の「ない」がじつは白鳥の懐疑的・虚無的な感じかたの大きな要因になっていた、ということを論じた。白鳥における現実的な方法の不在を衝いたこの解釈は、白鳥の理想追求が虚無的な「つまらなさ」となっている根拠を示唆する。無欠完璧な「ほんとうの人生」という観念的な理想的境地は求めるのにその探求方法にはまったく思考を向けえないという「傍観者」的視点は、白鳥の「つまらなさ」をめぐる勘所である。以上からは、白鳥における「理想探求方法の不在」という論点を抽出できる。

本論は竹内と手塚の解釈が大筋で妥当だと考える。だが同時に、それぞれにまだ説明すべき点もあると考える。まずは、竹内の示したように白鳥が観念的な理想的次元を求めていたのは認められるが、それははたして実際の「従来（旧）」（「従来の形式」）と「新」（「新方針新理想」）という歴史的・社会的な視点から理解し尽せるものなのか、という点である。つぎに、手塚の示した「傍観者」としての白鳥の自己意識（現実的な自分の改変に向かわない、その方法をもたない）は結果として精神的・内面的な安全圏にじっとしている印象を与えるものだが、それがはたして白鳥の精神のリアリティに迫っているものなのか、という点である。

本論の考えでは2つとも否である。竹内と手塚の解釈には部分的再解釈を補う必要がある。次節と次々節でこの問題を順に論じたい。

7-2 理想的次元と「死の恐怖」

まず、白鳥にとっての理想的次元を論じる。それには、歴史的・社会的な位置づけをふまえた「ロマン主義の残滓」とでも呼びうる文化史的な論点から出発するのが有効だろう。むろんロマン主義からリアリズムや自然主義へという単純な理解には異論もある（飛鳥井、1970、21 頁）が、前章でもみたように、国木田独步・島崎藤村・岩野泡鳴などを例としておおむね日本の自然主義文学は何よりもロマン主義の落し子だったといえるからだ。

一般にロマン主義とは、自分に忠実に生きることこそがオリジナルだとする近代的な自我意識の強調だといってよい。明治 20 年代以降にキリスト教の影響が強く絡みながら、西洋文学が近代的な自我意識を目覚めさせるものとして知識人層を中心に内面的に摂取さ

れ、またその自我意識も文学を自身の表現手段としていった。近代的な自我意識の強調は、当然ながら社会や世間との軋轢を意識させる。そして明治 27（1894）年における北村透谷の自殺にみられたごとく、近代的な自我意識の独立や成長をはばむ社会や世間をまえに、知識人や文学者は苦悩した。

ところが明治 30 年代以降の自然主義文学の確立期になると、しだいに文学者たちの自我意識やその文学的領域が形成されてきたこともあって、近代的な自我意識を目覚めさせようとしたロマン主義文学の努力も受けつがれる必要がなくなる。明治 39（1906）年の島崎藤村の『破戒』や翌 40（1907）年の田山花袋『蒲団』にみられたように、自然主義文学が旧慣的なイエ制度や社会や世間への批判力をもったのもだいたい明治 40 年ごろまでだった（岩永、1972、78 頁）。ロマン主義文学によって立ちあげられた内面的な自我意識は、もう建設的批判性を持続せずともよくなったのである。

自然主義文学者として白鳥が認められたのはまさにその明治 40 年をすぎた頃であった。後の代表作『入江のほとり』（1915 年）などをはじめとして、故郷や家族を題材にして現実暴露的に作品を書き続けた白鳥は、伝統的なイエの遺制への批判的なまざしをもつ知識人であり、明治 37・8（1904・5）年の日露戦争の後に文壇に登場した文学者として位置づけられる。「否定」の自然主義としての白鳥文学に破壊的批判性はあっても登場の時点からすでに建設的批判性がみられなかったのは、こうした時代の動向と軌を一にしていたのである。

周知のとおり、明治 30 年代には、日清戦争後の三国干渉（明治 28 年）などの結果として国家体制や軍事体制も強力に固まりつつあり、明治 30（1897）年には金本位制も確立、明治 34（1901）年には八幡製鉄所も操業を開始して産業化や資本主義化も進むいっぽうで、近代的精神をもつ個人が封建的なイエ制度の影響が残る日本社会になかなか根づかない、という中途半端な状況があった。そして、日露戦争の勝利後の困難な国際関係や近代化の達成とみえたものに潜む複雑な内部矛盾といった、日本の文明化や産業化や国家主義体制の裏にあったマイナス面が個人・社会・国家レベルで内に向かって次々と「現実暴露」されてきたのが、明治 40 年前後だった^④。日露戦争後の賠償問題に不満をもった民衆が暴徒化した明治 38（1905）年の日比谷焼討ち事件などもそうした面をもつだろう。

日本文学研究者の吉田精一の指摘によれば、ヨーロッパに比べて日本ではそれほど強烈ともいえなかったロマン主義文学の精神は、実のところはもともと、当時形成されつつあった現実適応的な「近代的自我」の振幅の狭い領域をひたすら行きつ戻りつしていたものであった。その後、封建的因襲を批判する個人的自覚と日露戦争後に高揚した国民的自覚とがあいまって、その精神がさらにその振幅を狭めていったことで自然主義文学に行きつ

き、個人主義精神としての「近代的自我」を文学的に定着させたのである（吉田、1955、12 頁、15 頁、274—275 頁）。

こうみると、明治 40 年以後に文学者たちの自我意識が自己を否定的・批判的・暴露的に追求する再帰的な内的観照に移っていったのも不思議ではない。またロマン主義文学者や自然主義文学者はあらゆる問題を内面的な探求に関わらせる傾向があるため、もとより内的観照には進みやすい。

このことを白鳥の作品にそくして確認してみよう。初期の代表作「何処へ」（明治 41 年）の主人公であり、やり場のない憂鬱を感じる都会の知識人青年・菅沼健次の描写は、同時代の青年にみられた自己否定的な内的観照の描写の 1 つである。

愛せられれば愛せられる程、自分には寂しくて力が抜けて孤独の感に堪へぬ。……苦しめられようと泣かされようと、傷を受けて倒れようと、生命に満ちた生涯。自分はそれが欲しいのだ。

健次は立ち上るのも物憂さうに、かう考へてゐる中に、酒が醒めて夜風が冷たくなった。彼れは主義に酔へず読書に酔へず、酒に酔へず、女に酔へず、己の才智にも酔へぬ身を、独りで哀れに感じた。（「何処へ」明治 41 年、第 1 巻、253 頁）

一座はそれぞれに異つたことを思つて、化石のやうに坐つてゐる。健次は張り詰めた気が弛んで誰かに縋りついて、自分の本音を吐いて泣いて見たくなつた。「世界に取り残された淋しい人が一人ある。」と、自分が頼りなく厭になる（同、273 頁）

この内的観照は、もはや外的対象をもたなくなった否定性・批判性の意識が、ロマン主義的な憧れを残しつつも、内面性への探究心に引きずられて再帰的に現実の自分を否定する意識に変成したことの表れだったとみてよい。日本近代文学研究者の片岡良一は、森鷗外からのロマン主義的影響を指摘し、白鳥の文学を自然主義文学の隘路として解釈している（片岡、1979）。ロマン主義から出発した白鳥は「新たに教えられた自然主義的諦観をもって人生に触れた時、そのあまりに凡庸で愚劣なのに驚いた……何かもっといいものがあるはずではないのか、そう疑ってみた」。そのため白鳥には「人生の愚劣と人間の凡庸とに対する激しい憎悪」が生じた（同、284 頁）。

ロマン主義文学のもつ超越的な理想主義の意識によって人間社会や人生の現実を観れば、自分自身をも含めた現実の「凡庸と愚劣さ」が浮かびあがるのは当然である。前述の竹内の指摘をふまえると、白鳥の文学的出発点にあったものとは、ロマン主義文学のもつ理想

的意識から現実を否定的・批判的にみていくと同時に、自分自身で現実を改変したり建設的に何かを新しく創りあげたりする方針もわからないという、わりきれない心境だったといえる。

以上、歴史的・社会的背景をふまえた「ロマン主義の残滓」という文化史的論点と、その結果として白鳥に表れた文学的な心境を確認した。ここまでは、先の「従来(旧)」と「新」という時代的観点から理解することが十分に可能なものである。

ところで、白鳥のように「つまらない」と繰り返し感じることは、その裏を返せば(一般的表現としては使われない語をあえて使うと)個人的主体が「つまる」もの・こと・ところを求めていることになるかと推測される。現実に適応した生活をしながらそれを「つまらない」と書き続けるということは、現実的次元とは違った「つまる」もの・こと・ところのある理想的次元へ気持ちが向かっているはずである。もちろん白鳥の場合、それはあるところまでは具体的なキリスト教の信仰や宗教的文化、および文学の「オール現実以外の嘘の世界」というロマン主義的な空想世界だった(「懐疑と信仰」昭和31年、第29巻、159頁)^⑤。もとより青年期の白鳥には、キリスト教への関心とともに新知識の吸収、海外への夢想、近代化への強い意欲という、明治期の知的青年層にひろく行き渡った文明開化の志が「適応」の社会的傾向のもとに共有されていた(高橋、1994、279頁)。

だが同時に、次のことも事実であった。白鳥は文学のような「作りごとではなくて、もう一步進んだ世界をなにがいったい自分に見せてくれるか」を探り続けたが、自身が人生の最後まで言い続けたように、求めていた「ほんたうの人生」は「わからない」のだった(「文学生活の六十年」昭和37年、第30巻、54-55頁)。宗教方面についても、途中経過としては確実にキリスト教を棄教し、宗教が信じられないと何度も明言している^⑥。

こう考えると、また白鳥の文章のどこを読んでみても、結局のところ本当に求められた「つまる」もの・こと・ところが具体的で明確な言葉では示されていないことがわかる。白鳥の精神には、理想として求めるものが具体的には何らつかまれているにもかかわらず観念的には想定されつづけている、そういう面が確実にあるのだ。彼の理想とするものは、歴史的・社会的な「従来(旧)」と「新」という軸には位置づけにくく、文学的な空想世界やキリスト教の宗教的文化などとも異なる。こうした具体的なものが何ら示されていないような観念的超越性をいったいどう説明できるのか。

この点について、比較文学研究者の大嶋仁の論が参考になる。大嶋はより宗教的な「永遠なる相」を重要視しつつ白鳥論を展開し、やや唐突にはあるが次のように述べた(大嶋、2004)。

そうした批評精神がどうして維持できたのかといえば、白鳥にはつねに絶対の基準があったからである。……彼はその絶対の基準から、物事を判断したのである。

ではその絶対の基準とは何かといえば、「この世のすべてを超えるものが必ず存在するにちがいない」という一種の確信である。(同、254 頁、傍点は引用文のもの)

大嶋のいう「絶対の基準」とは、この世界を超越したものの存在を確信するというきわめて抽象的かつ観念的な判断基準である。それはどこまでも白鳥個人にとっての観念的基準である。それは白鳥自身のテーマではあっても、すでに文学の領域にあるものではなかった。白鳥の言葉どおり、「文学も藝術も、有るに甲斐なきものとして消滅するのであらうが、それを徹底すると、文学藝術以上のものを感じ得るやうになりはしないか」という思いに行き着くものである(「空虚なる青春」昭和 30 年、第 29 巻、123 頁)。

本論は、白鳥自身の言表からも大嶋の論が妥当であると考え、具体的な現実生活や空想的な文学世界や特定の宗教的文化などのすべてを超越するものが存在するという思いをたんなる願望以上のものとして白鳥がもっていた、という見解を採りたい。ただし本論は、白鳥がその基準を「確信」しそれに拠って物事を判断したとまではいえないと考える。人生問題について無解決の自覚を強烈にもち続けた白鳥が何かを確信的に了解した状態にあったとは考えにくい^⑦。さしあたって本論では、白鳥の依拠しようとする「基準」があくまでも個人的主体の側から求め続けられるにとどまるものであり、予感的なものだったと判断しておきたい。したがって、大嶋の用語は引き受けつつ本論なりの判断を入れたことを考慮し、以下では傍点を抜いて「絶対の基準」と表示する。

そして白鳥の場合、宗教といっても、宗教性と具体的なキリスト教の宗教的文化とをいったん分けて考える必要がある。白鳥の言葉を信ずるならば、「私の著書に添へられた年譜などを見ると、私が学校卒業後キリスト教を棄つと記されてゐるが、キリスト教は兎に角、私が宗教を棄てると断定はされない筈である」からである(「現代つれづれ草」昭和 32 年、第 29 巻、263 頁)^⑧。では、「絶対の基準」を予感する白鳥と現実のキリスト教の宗教的文化にはどんな距離があったのか。前章でも確認したとおり、そもそも明治期のキリスト教とは「現実克服の可能性と理想獲得の法則性を提示する人間解放の世界観」であり、「精神世界の自立、精神世界の普遍を開示する斬新な社会観」でもある、時代に必要とされたロマン主義的理想であった(千石、1998、294 頁)。

たしかに、青年期の白鳥はこの理想の影響を強く受けている。白鳥は岡山の開谷巒在学中の明治 20 年代半ばごろに『国民之友』を買い求め、とくに徳富蘇峰の文章を熟読しており、この雑誌によって始めてキリスト教の存在を知り、内村鑑三の文章を愛読し、聖書

も購入する。当時の岡山では、居留地に宣教師たちも住み、組合派の伝道が盛んで信者が急増しているという歴史的・社会的な経緯があった（〔後藤、1966、31 頁〕〔濱田、2012、11－56 頁〕）。そして、後に白鳥がキリスト教を棄教したことも事実である。そういう意味ではもちろん白鳥とキリスト教との間に距離がある。だがそれはキリスト教から離れていった島崎藤村や岩野泡鳴などにもいえることだ。そのため、棄教の事実だけでは白鳥におけるキリスト教との独特の距離を説明するには不十分である。

本論が着目するのは次の点である。キリスト教は罪の意識をその中核とするはずのものだが、じつは白鳥にその罪の意識がほとんどなく、強烈な「死の恐怖」からの個人的救済が目標であったことである。白鳥の宗教性を考えることは「死の恐怖」と白鳥という個人の主体の関係を考えることなのである^⑨。

死の恐怖とか生の不安とかいふ言葉は、君に会ふたびに日常の挨拶のやうに、お互ひの口からでるのでしたが、……でも、酔興に怖がつて見るのでない証拠には、机の前で読み書きしてゐながら、知らず知らず筆を擱き書物を伏せて、神経におびえを感じてゐることがあります。（「書斎の人より」大正 4 年、第 5 巻、363 頁）

私は自分の死を恐れてゐる。普通人以上に恐れてゐるのであらう。死に対して、動揺しない覚悟をしてゐなければならぬと思ひながら、私の死に対するアヤフヤな態度は十数年前も今も同じことなのである。

私は現代の智識階級の一人として、基督教や仏教やその他の宗教に説かれてゐるやうな死後の信仰を持つてゐない。……そして、死後の世界など、人智では永遠に分らないのであらうといふことを今日の時代に生れた私は考へさせられて、一生を不安に過さねばならぬやうになつてゐる。（「死に対する恐怖と不安」大正 11 年、第 25 巻、59 頁、傍点は引用文のもの）

以上より、白鳥における「精神的彷徨」と「非 - 自己限定」という論点に次のような解釈を補いたい。白鳥にとっての理想的次元には、明治・大正期の歴史的・社会的背景や自然主義文学・キリスト教などの文化的背景だけでは理解しにくい、むしろそういった限定的な枠組みを突破した「絶対の基準」という超越性に予感的に触れている面がある。また、限定的な枠組みを突破した結果として、自己限定のない白鳥の精神的彷徨は最大限の観念性と運動可能性をもちえる。そのいっぽうで、白鳥の理想希求の裏には精神の出発点としての強烈な「死の恐怖」があった。

7-3 否定的自己意識

つぎに、「ない」を繰り返す白鳥の否定的な自己意識のありようを考えたい。それには、白鳥の「傍観者」的自己意識と森鷗外における「諦念」の態度との違いを比較することが有効である。鷗外が「予が立場」（明治42年）のなかで述べた「Resignation」、およびそれを自身の言葉で表現した小説「かのやうに」（明治45年）での態度とは、客観的に冷静に現実の外に立つ傍観者の発想である（〔森、2000〕〔森、1995〕）。その中核は「より近代的な自我の鋭い確立をもち、また、それと矛盾する周囲の歴史の現実をも醒めた認識において知っていながら、その相矛盾する両者を悲劇的衝突にたちいたらさないで、その目覚めた自我を上手に包みかくしながら、その現実を肯定しているかのようなふりをして生きてゆく道を主体的に追求する最も醒めた意識」である（武田、1960、89頁）。鷗外は傍観者としての強靱な知性を態度にも文学にも確立した。そのため鷗外における「諦念」の態度と白鳥の態度は近いものにみえよう。

しかし白鳥にとって鷗外とは平凡で単純な生の現場をよく見極めた作家ではなく、「他の凡庸作家に優つて、文学化した人生、文学化した人間を描叙した作家であるに過ぎない」人だった。白鳥からみると、人生は「生れて、苦しんで、死す」ものに尽きるために、文学化してしまった人間描写は余計でもあり、それだけでは不充分でもある（『流浪の人—近松秋江』昭和25年、第16巻、11頁）。これに対して白鳥の「傍観者」的意識では、平凡で単純な人間の生の現場を考察するさいに、介入行為のすべなく傍観するにしても、そこへの自己意識の繰り込みが伴われていた。白鳥の言表では次のようになる。

私は自分がたとへ傍観者であるにしても、かういふ不感不動の知性の所有者ではないのであつて、傍観しながら、心に動揺が続けられ、感想が濫発し、我独りの悩みを保つてゐるのである。路傍の人々を無視し、孤独の生を続けることに安んじ得ないのだ（「すべて路傍の人？」昭和23年、第28巻、296頁）

つまり白鳥は、生の現場の考察に自己意識を繰り込み、自分の感情や精神の動揺をも意識しつづける「傍観者」であった。したがって鷗外と白鳥とでは傍観の意義が異なる。白鳥の傍観には「すべて無縁の人であると思ひながら、私はその感じに終始してゐないで、路傍の人と一しよに闘技場に出てゐるのであらうと、自分で自分の身を傍観してゐる」という自己意識の繰り込みが必ずともなう。結果として、他人や社会との関わりのなかでは

「些細な毀誉褒貶でも、あだおろそかには思はれないので、自己の生存がおびやかされ、自己の運命が左右される」と、不安や動揺を強く意識しつづけることになる（同、297 頁）。この意識は白鳥の生み出した否定表現と連動するものであり、人生に対する否定的批判精神、否定的な自己意識に結びつく。当然ながらここにも自然主義文学と共鳴するものがみられる。白鳥にとって「自然主義は否定の文学のやうに、私自身は解釈してゐた」ものだったからである（「自然主義盛衰史」昭和 23 年、第 21 卷、356 頁）。

以上から示されるように、白鳥自身のリアリティはけっして内面の安全圏に静かに留まるものではない。むしろ、白鳥の精神は理想的方面について積極的な探求の方法をもたなかった反面、否定的・批判的方面にこそ積極的に自己意識を繰り込むものであった。とすれば、白鳥の「つまらなさ」とはそうした否定的な自己意識がたえず再帰的に繰り込まれた結果でもあったと考えられる。そしてその繰り込みは、揺れ動く不安定な状態になることを自らに課したものであろう。

ここで、前節でみた「死の恐怖」とかかわるものとして、白鳥の文学がもつ独自性の 1 つである不気味な妖気性・怪奇性・異常性についても検討しておきたい。一般に恐怖や不安を引き起こすものはしばしばそれを期待する心情を生みだすことがあり、白鳥の文学にみられる不気味さの追求も「死の恐怖」に惹きつけられた心情の裏返しだと解釈できる。本論はこれも、不安定な状態を積極的に生みだすという白鳥独特の自己意識の再帰的な繰り込みの表れだったとみる。文学研究においては白鳥の初期作品「妖怪画」などが「白鳥が近代日本文学にはじめてもたらした、草雙紙趣味の妖怪談ではない、異常神経の世界の提示」だとされている（吉田、1958、244 頁）。「妖怪画」から始まり「人を殺したが」「冷涙」「人生の幸福」などへの作品群など、実際に白鳥の文学には独特の不気味さがある（同、796 頁）。

小説家の杉森久英は白鳥への追悼文で、白鳥のこうした不気味な作品群が平凡さや日常を描く自然主義という図式をあっさり超えていたと指摘している（杉森、1999）。それは「透徹したリアリストとか、冷静な現実家とかいわれる白鳥式の頭の中にも、実はこういう狂暴な嵐があれ狂っていた」という判断である（同、223 頁）。

異常なもの、怪奇なものへの嗜好は、白鳥作品には初期から根強く存していて、登場人物は多かれすくなかれ、異常な空想を心に秘めている男が多い。『何処へ』の菅沼健次は新聞社に勤めながら、革命や戦争のことを夢想する青年だが、……肉体は平凡な現実

この杉森の指摘が重要である。異常性が「妖怪画」などの怪奇性をテーマにした作品だけではなく、もっとも自然主義的で虚無的だと考えられている作品「何処へ」からも見出されるからである。「何処へ」を文壇が好評をもって迎えたのはその否定的精神の激しさゆえだったが、その「空想」は実のところ「異常」で「狂暴な嵐があれ狂っていた」、不気味で破壊的なものでもあったのだ。日本近代文学研究者の相馬庸郎も、「(菅沼) 健次の本質は、激しいロマンチストである点にこそあった」と同様の指摘をおこなっている(相馬、1981、212 頁)。

こうした白鳥における不気味さの追求に関して本論がさらに着目したいことがある。それは、自らの精神を進んで「死の恐怖」に晒し自滅にまで想像的に追いやるという言表を白鳥がいくつも残していることである。これも、恐怖を見出す否定的感性でもって自分自身を不安定な状態へ積極的に駆り立ててゆく白鳥独自の自己意識の表れとみてよい。白鳥の言表からは不気味な恐怖を突き詰めていくという異常な方法を採用した痕跡を見出せるのである。例を示そう。

こんな時分、——^{こころ}精神が身体を嘲つて、その腑甲斐なさに望みを絶つた時分——には、
屡々その自滅を促したことがあつた。……闇の何処かに潜んでゐる恐しい者に生血を啜
られて自然に^{じねん}枯れて行くよりも、自分の力で碎けてしまへと迫つたこともあつた。(「落日」明治 42 年、第 2 巻、144 頁)

私は虐殺の時期の来るのを待つてでもゐるやうな気がした。悶死する様をも想像に浮べた。そして痛い思ひをしてこの世を終る恐しさに堪へられなくなつた。……だが、逃げるべき所は何処にもない。東京を去らうとも、山の奥へ隠れようとも、虐殺者の目は人一人見のがさうともしないのだ。

「快き死、幸福なる末期。」

私は虐殺者の前に両手を合せて祈願を籠めたくなつた。(「モルヒネ」明治 44 年、第 3 巻、34 頁)

以上の議論から、不気味な「死の恐怖」から出発して想像的に自らを自滅へまで徹底して追い込んでいく観念性こそが、再帰的な繰り込みをともなっていた白鳥の否定的自己意識の極致だったと考えられる。本論は白鳥における「理想探求方法の不在」という論点にこの解釈を補ううと考える。そしてこの解釈こそが白鳥における「脱・自分」の自己意識のありようを示すものである。

7-4 理想的次元への2つのルートと「脱・自分」

前2節の作業からは次のことが導出できた。白鳥の理想的次元については、現実性と可能性とが乖離する「非 - 自己限定」によって観念性と運動可能性の肥大した「精神的彷徨」が、当時の思想的枠組みを突破し、「絶対の基準」という超越性に予感的に触れていた。いっぽう、強烈な「死の恐怖」から出発した白鳥の否定には、不安定な状態を積極的に生み出す自己意識の再帰的な繰り込みがたえずともなって、想像的に自らを自滅へと徹底して追い込んでいく観念性が生じていた。後者こそが白鳥における「脱・自分」である。

このように、白鳥の「つまらなさ」には超越性の予感と「脱・自分」とが潜んでいる。そして出発点としての「死の恐怖」は脱し去りたい対象として捉えられている。

7-4-1 反転的ルート—恐怖から憧憬へ

「死の恐怖」から理想的次元へのつながりについては評論家の高橋英夫による白鳥論を検討しておく必要がある（高橋、1986）。白鳥における「恐怖と憧憬」という両義性について、「生れながらにして人生恐怖の念をもち、そうであったがゆえの人生憧憬が『外』を招き寄せ……恐怖と憧憬の二重性を生き」たと高橋は論じた（同、264頁）。たしかに人生恐怖の原点は白鳥自身が何度も書いた幼少期の実体験である。たとえば、小説「根無し草」の「永遠の恐怖」という節では次のように描かれている。

幼少の頃の白紙のやうな頭に刻まれた知識は一生拭ひきれないものらしいが、人間の靈魂の行方と云つたやうな問題が気掛りになる癖があつたのは、誰の感化であらうか。……おれの靈魂はどうなるのだと気に病むことがあつた。風邪を引いて少し熱が出た時に、「大きな者が来る。」と泣き叫んだ（「根無し草」昭和17年、第14巻、136-137頁）

高橋によると、白鳥における恐怖から憧憬へのプロセスは次のようなものである。恐怖を感じることを出発点とし、醒めた意識が現在をつねに暴きつつ過去をも情容赦なしに追い返すことに、白鳥は否定的感性による「曰く言い難い感興」をおぼえていた（高橋、1986、61頁）。そして「恐怖を文学の根とした白鳥は、恐れる人間となったと同時に、恐怖を見出してゆく人間にもなった」（同、102頁）。不安定な状態へと自身を駆り立てる白鳥は恐怖をひしひしと感じ続ける。だが、白鳥が何度も書いた恐怖は彼を震え上がらせ萎縮させ

ただけではなかった。それは「白鳥を震撼させたことによって、彼の心の『内部』をも揺り動かし、直接には見えない遠い世界への憧れまでも目醒めさせた」のであった（同、12頁）。こうして白鳥に遠い世界への憧憬が生じる。ここでいう遠い世界とは「死」がまといつく現実世界を払拭してくれる外部世界である。白鳥は「生れ育った世界からの脱出という目標を手中に収め得」て「恐怖を夢と好奇心に変成させ得た」のである（同、259頁）。この高橋の考察からは、恐怖を核とした否定的な自己意識が憧憬という理想的な次元につながっていく、1つの反転的な道筋を見出すことができる。

このように、高橋の論は理想的なものへ向かう白鳥の精神性を述べたものである。実際に、キリスト教や文学における西洋崇拜、英語の勉強、岡山からの上京、2度の世界漫遊旅行といった白鳥自身の生涯の出来事にも、ロマン主義文学の影響を受けた白鳥が空想文学の作品を多く書いたという事実にも、このことは重なっている^⑩。

しかも、否定的な自己意識が憧憬につながっていくという、明治期の知的青年層にひろく見出された心理にもこのことはあてはまる。つまり、上京や社会的な上昇移動にかかわった、身近（＝故郷・日本）に体験した悪印象の反動として自分の外部（＝都会・西洋）に惹きいれられるというかたちの、一般にも理解しやすい憧憬である^⑪。先にも述べたとおり、白鳥には明治期の知的青年層の精神が共有されていた。それは第5章でみた明治期における「適応」の社会的傾向とも重なり、前章でみた明治中期ごろまでの日本社会におけるキリスト教の受容とも重なっている。

したがって高橋の論は妥当であり、幼少からの独特な心情と明治期の一般的な思想動向とが連動しながら、白鳥が「恐れと憧れ」の二重性を生きたことは十分に認められる。

7-4-2 飛躍的ルート—「死」への跳躍

だが白鳥の場合、それでも次の問題が残る。理想的次元の彼方の超越性にまで触れたであろうにもかかわらず、なぜ白鳥の繰り返し表した言葉が「つまらない」だったのかという問題である。

残念ながら、従来の白鳥研究はこの矛盾を解明していない。だが「つまらない」という言葉を吐き続けた白鳥の実感を正面から受けとめるかぎり、現実的にも文学的にも憧れていたもの・こと・ところをある程度には享受・実現したはずの白鳥が、結局のところはそうした憧れ以上の超越的な「つまる」もの・こと・ところを求め続けてもいた、という解釈は可能である。

とはいえ「絶対の基準」の予感と憧憬とは単純に同一視できない。一般的にいつて、夢や好奇心として何かに憧れる心情とは、ある程度の具体性をもって現象し、憧れの対象を

自覚している場合も多く、想像的な表現としても具現化しやすい。それに対して「絶対の基準」とは、対象として明確に自覚されるものではなく、白鳥の筆によってもそれが何かは具体的には表現されていないものであった。本論の考えでは、それは予感としてかろうじて触れうるしかないものであった。

こうしたことからみると、白鳥の否定的な自己意識が理想的な次元につなげられるにあたって、そのことが恐怖から憧憬への反転としてのみ捉えられるとはどうも考えにくい。

「つまらない」という実感をもち続けた白鳥の「絶対の基準」の予感としての理想的次元へは、実のところそうした反転とは違った別のルートが存在していたのではないか。

ここでもういちど、白鳥が不安定な状態へと自身を駆り立て、恐怖をひしひしと感じ続けていたことに着目しなおそう。「死の恐怖」を突き詰めて死の深淵に想像的にふれてゆき、そこに自らの精神を投ぜんとまでしていた否定を極める白鳥の観念性を考えたとき、白鳥の自己意識には、手にしたい何かへの憧れよりもむしろ「脱・自分」への自己破壊的な欲望をこそ読み込むことができる。「絶対の基準」とはおそらく、ちょうど「死の恐怖」の極点で立ち現れる、白鳥のいう「快き死、幸福なる末期」を内包する理想性にあたるだろう。というのも、それは自己破壊の方向性でありながら、同時に超越的な理想性を立ちあげるものでなければならないからである。

白鳥においてその理想性・超越性はどう立ちあがるのか。本論はそれを反転（「死」の反対項としての憧憬）とは異なる別のルート、すなわち一種の「飛躍」（＝「死」への跳躍）にあたるものだと考える。つまり、「死」という自分自身の消滅を恐怖としてひしひしと感じて続けていくことの果てに「絶対の基準」としての「快き死、幸福なる末期」を内包する理想性への予感が突然浮かびあがることもある、と考えたい。それは、「死の恐怖」を突き詰めたぎりぎりの地点で「死」の深淵に想像的にふれ、そこに自らの精神を投ぜんとするときに立ちあがる理想性である。精神におけるもっとも強烈な運動性が自我意識・自己意識の次元を（たとえ一部であれ）壊して、突如、生（有）を超越する——憧憬とはまた異なった——理想性の予感を一挙に、鋭く立ちあげることがあるのではないか。おそらくそのときに、「死」の捉えかたも理想性をおびてくるのである。

こうした、有を超越するゆえに具体的なものが何も示されないような観念的な超越性への予感は、自我意識の消滅感とともにもたらされるから、もはや意識的にコントロールしたりつかんだりできる範囲を超える。白鳥の強烈な自己意識でもそれがどういうものかがつかめず、具体的に書けなかったのはある意味で当然だったと思われる。予感のつかみかたや出現が自己意識でコントロールできないのである。この種の理想的次元はあらゆる点で茫漠としており、自己意識によって求めて「つまる」ことが原理的にありえない。そし

ておそらく白鳥自身もそれに近いところをさまよっていることだけはどこかでわかっていたのだろうが、しかしそれをつかむことまではできなかった。要するに、予感がありながらも白鳥にとっては結局「つまる」ことがない事態が生じていたのである。

こうした解釈でないと、白鳥の「つまらない」という表現だけでなく、次に示すような白鳥が父親について「深く感銘した」という言表などの説明もつかない。

人間の本性として、生に執着し、生を讃美せんとするとともに、死の深淵に安んじて身を投ぜんとする気持が、暗暗裡に動いてゐるのではないかと、私は、をりをり感じてゐる。私の父は、死の直前に、口は利けなくなつてゐたが、指先で空中に「シニタイ」と書いた。私は明らかにそれを読んだのであるが、千部万部のお経の文句よりも、その空中に浮ぶ仮名文字によつて教へられたやうに、深く感銘した。父は既成宗教をも新興宗教をも信仰してゐたのではなかつた。病苦に堪へかねて死を望んでゐたのでもなかつた。あの世の極楽行を予想してゐたのではなかつた。（『現代つれづれ草』昭和 32 年、第 29 巻、260 頁）

白鳥の父はこのように病気で死の直前なのに死ぬに死ねず「シニタイ」と書いた。それは信仰や極楽への願いの表れではなかつた。白鳥はこの光景をいつもの冷徹な眼差しで小説に書いてしまう（『今年の春』昭和 9 年、第 13 巻、401－405 頁）。にもかかわらず、ここで引用した白鳥の文章を信じるかぎりでは、白鳥が何かを「教へられ」「深く感銘した」のも事実だ。この感銘が何らかの憧れや信仰的な経験に類するものでないことは明らかである。

本論が採る解釈は次のようになる。父の「シニタイ」と突き詰められた自身の「死の恐怖」とが、白鳥の性向である「死の深淵に安んじて身を投ぜんとする気持」と突如として共振する。そうして白鳥は「死」への跳躍に立ちあつたのであり、それをとおして超越的な理想的次元を予感した。

だとすれば、この「深く感銘した」こそが「絶対の基準」の予感に触れえたときの白鳥独特の感情だった、と本論は考える。これは、自己意識が求めて「つまる」ことが原理的にありえず、むしろ自己意識でコントロールできる範囲を超えたものと観念的に予感される、そんな事態での震撼なのではないか。

「脱・自分」の自己意識を突き詰めた先に、個人的主体における自我意識・自己意識の次元（の一部）が壊れる事態が出来する。こうした事態はさしあたって白鳥独自のものといつてよいが、「脱・自分」によって発した「超脱」体験ともいいうる。この事態を理論的

に把握し、完全に解明することは非常に困難だろう。作品・人物の内在的問題を追跡してきた従来の白鳥研究においてさえ問題化できなかったほどである。さしあたって本論では、白鳥のケースの考察をとおしてこうした体験を問題点の1つとして抽出し、提示するにとどめておきたい^⑩。

7-4-3 白鳥における「脱・自分」

白鳥はなぜある種の感興をもって「死の恐怖」を突き詰めるようになったのか。残念ながら、それも白鳥自身の生い立ちとテキスト、および先行研究からはわからない。ここで、「死の恐怖」として現れる有限性の強烈な自覚が超越的な理想性よりも先に「脱・自分」としての否定的な自己意識を発動させていた、といえるのみである。

白鳥における「脱・自分」のありようを確認しよう。そのためにも理想的次元にいたる2つのルートをまとめておきたい。

まずは、「死の恐怖」を出発点とし、恐怖を核とした否定的な自己意識が憧憬という理想的な次元へと反転的につながっていくルートがある。醒めた意識とある種の感興とでもって、白鳥は否定的感性による不安定な状態へと自分自身を駆り立ててゆく（＝「脱・自分」の自己意識）と同時に、その震撼が外部の遠い世界への憧憬を生じさせる。この恐怖から憧憬への反転的ルートは「あて先」や「出口」をもつものであり、夢や好奇心などの想像的で具体的な表現としても明確化しやすい。

つぎに、否定的感性によって自分自身を駆り立ててゆく「死」という消滅の恐怖を突き詰めた（＝「脱・自分」の自己意識）ぎりぎりの地点で「死」の深淵に想像的にふれ、自我意識・自己意識の次元が一部であれ壊されつつ、「絶対の基準」を内包する理想性への予感が突然浮かびあがるという、「死」への跳躍のルートがある。具体的なものが何も示されないようなそうした観念的な超越性への予感は、自我意識の消滅感とともにもたらされ、自己意識でコントロールしたりつかんだりできる範囲をも超える体験である。そのさいに恐怖であったはずの「死」が理想性を一挙におびる。

以上の議論が妥当だとすれば、そこには「脱・自分」の可能態が2つ示されている。

まずは、「死」という自分の消滅を、恐怖を感じつつ、自己意識において観念的に突き詰めるというありかたである。これは両ルートに見出されるが、結果として憧憬が生じてもこの観念的営為そのものは具体的・実体的な「あて先」や「出口」をもたない。

つぎに、「死」への跳躍による超越性への予感を個人的主体が欲望するありかたである。これは後者のルートの経験そのものではないが、そこから派生する。つまり、初回の経験より後で、それを再び個人的主体が何かのきっかけをとおして欲望することである。

このように、白鳥は理想的次元にある観念的な超越性を求めつつ、「脱・自分」という方法によって自己の有限性の問題に苦闘した、明治後期から大正期にかけての知識人・文学者であった。

7-5 考察

白鳥の「つまらなさ」をめぐる前節までの議論によって、白鳥の「脱・自分」がどういうものだったのかは明らかになった。最後に、当時の社会的・文化的状況をふまえて白鳥の「脱・自分」がもつ特異性を導出したい。

7-5-1 キリスト教と自然主義文学の二重性

明治後期までに青年期を過した知識人・文学者であったこともあり、白鳥の精神はキリスト教と自然主義文学とによる二重の影響を強烈に受けていた^⑬。ただし、その解釈には白鳥独自の面も強かった。

まず、キリスト教の側から述べよう。西洋文明への現実主義的な「適応」と新しい人間観・社会観としての具体的な理想性については、少年期から青年期までの白鳥が積極的に吸収したものであった。その後、読売新聞社へ入る前の明治 34 (1901) 年にはキリスト教を棄て、キリスト教会から離れていた。キリスト教の影響下にある明治期の社会主義運動にも白鳥はほとんど関心をもたなかった。

だが、具体的なキリスト教の宗教文化からは離れても、キリスト教による精神主義的な影響じたいは「死の恐怖」からの救済を求める白鳥にとって最期まで大変強く作用していた。再び引用する次の言表とその続きにある「宗教心」や「永遠の生命」という言葉とは、そうした事情をよく示すものである。

私の著書に添へられた年譜などを見ると、私が学校卒業後キリスト教を棄つと記されてゐるが、キリスト教は兎に角、私が宗教を棄てると断定はされない筈である。……多年習ひ覚えた知識によつて棄てても、理屈で棄てゝも或ひは感情に由つて棄てゝも、からだの何処にか、宗教心らしいものが、もうもうと漂つてゐるのを如何ともし難い。…

「永遠の生命」と云ふやうな、上品な、深い意味のありさうな言葉を、私もいつの頃からか習ひ覚えてゐるが、その言葉の内容は的確につかむことは出来ないのである。…

永遠の生命と云ふのは、宗教心から起つた茫漠たる観念である。（「現代つれづれ草」昭和 32 年、第 29 巻、263 頁、321 頁）

このように、「死の恐怖」からの救済を出発点とする白鳥は、観念的な超越性をおびた理想的次元を求めつづけた。そこにロマン主義文学の影響をみることもできる。ただし、この超越性は第 5 章・第 6 章で確認した大正期の「超越」とはほとんど重ならない。自身の社会的構成を批判したり、社会問題を批判的に乗り越えようとしたりする発想が白鳥にみられないからだ。また生命主義潮流からの影響もほとんどない。繰り返せば、白鳥は純粹に「個の救済」を求めたのである。

つぎに、自然主義文学の側から述べよう。一般には、明治 20～30 年代における尾崎紅葉・川上眉山・江見水蔭らの硯友社文学の隆盛後に現れてきた、国木田独歩・島崎藤村・田山花袋らの諸作品が自然主義文学の先駆とされる。事実のままに技巧を排して書くのを理想とする花袋の「露骨なる描写」（明治 37 年）に代表されるような自然主義文学の手法・思想は、岩野泡鳴・近松秋江などの赤裸々に自身の生活経験を書く文学者たちとともに、徳田秋声や白鳥がその完成者とみられている（〔田山、2003〕〔柳田・勝本・猪野編、2000、269 頁〕など）。

白鳥にとっては、ほかの自然主義文学が「いかに自分の生存苦を内省し、いかにそれを発表すべきか」というテーマをもっていたのに対し、ただ「自然主義は否定の文学のやうに、私自身は解釈してゐる」ものであった（「自然主義盛衰史」昭和 23 年、第 21 巻、323 頁、356 頁）。先にもみたとおり、ちょうど白鳥が登場した明治 40 年ごろの自然主義文学は、日露戦争後の社会状況に呼応するものであった。それは近代化の達成とみえた現実主義的な「適応」をすべて否定していくと同時に、理想主義的なものを求めても具体的な目的・目標がなお見つからないというわりきれなさであった。

明治 40（1907）年の『早稲田文学』に発表された片上天弦（伸）の「無解決の文学」は、自然主義の無理想・無解決の特殊性を、この派のもつ人生問題への不安感とともに初めて理論的に指摘したものであった（片上、2003）。明治 43（1910）年の大逆事件もあり、明治末期から大正初期にかけての知識人層・文学者たちは、多かれ少なかれこのわりきれなさや不安感に直面していた。全般に、明治末期から大正初期にかけての思想界や文学界は、むしろ社会から自己を隔離することで「近代的自我」を確立・定着させていこうとする傾向が強かったのである（吉田、1958、550 頁）。

だが日本のロマン主義文学がキリスト教に影響を受けた透谷に発したままたち消えになった事実を考えるならば、日本文学における近代的な自我意識の確立も、本当のところは

「夢」に過ぎないものだった（臼井、1975、87 頁）。白鳥は、知的青年層や文学青年たちが煩悶していた「近代的自我」の問題を「町の若い衆が端唄や清元を鼻にかけると同じく一種の虚栄心から煩悶してゐる」（「国人にふさはしからぬ煩悶」明治 36 年、第 25 卷、14 頁）と、あるいは「明治文学中に見られるやうな個性の煩悶苦悶は、舶来物」であって「西洋文学の真似で、付け焼刃」でしかない、と、きわめて批判的にみた（「明治文壇総評」昭和 6 年、第 19 卷、125 頁、傍点は引用文のもの）。日本という後発的近代社会における自我意識の歪んだ特殊性を、西洋文学やキリスト教を通過した白鳥は（おそらく自身のものをも含めて）否定的に認識していたのだろう。

以上のような二重の影響から考えれば、次の考察が可能である。白鳥の否定的な自己意識は、具体的な人間観・社会観を超えた観念的な理想的次元を求めたいっぽうで、知的青年層や文学青年たちにおける「近代的自我」の定着・形成を含め、外側からの日本の近代化・西洋化という現実主義的な「適応」すべてがしょせんは「付け焼刃」でしかないという徹底的な否定的認識にもとづいたものでもあった。白鳥のもちえた知識人としての認識とは、キリスト教の宗教文化への熱情が去ったとともに中途半端な近代化・西洋化の成果を否定的にみざるをえないという、明治後期の社会的状況を背景としたものであった。自然主義文学に替わりうる新しい理想主義的な精神については、社会と自己を（隔離とは逆に）積極的に関わらせていこうとするような大正期の生命主義潮流の展開や社会主義の復活を待たねばならなかったのである。

だがこの二重の影響だけでは、まだ白鳥の「脱・自分」を解明するには難しい。なぜ白鳥がそもそも自分の消滅を観念的に突き詰める「脱・自分」という方法を選ったのか、その理由がわからないからである。この方法こそが白鳥の特異性である。

7-5-2 本論の見解

本論は、自分の消滅を観念的に突き詰める「脱・自分」の自己意識が、たとえ白鳥生来の「死の恐怖」によるものだったとしても、明治後期から大正期の日本社会の状況、および当時の知識人層・文学者たちの動向とそれなりに共鳴していたと考える。といっても大杉や辻と違って、白鳥には社会的な拘束や社会的な構成物としての「自分」という発想が弱いことも事実だ。生命主義の潮流のみならず、自由民権運動にも社会主義運動にもほとんど関心を示していない（吉田、1955、456 頁）。ではなぜ白鳥は自分を消滅へ向けて否定しなければならなかったのか。

明治中後期において、理想主義的な知的青年層や文学者たちは、すでに当時の日本社会における現実主義的な「適応」とそれを具現化した強力な国家体制とのために挫折してい

た。白鳥の精神も、ロマン主義から自然主義への展開を中心とした文学潮流のなかで、社会において理想とするべきものを全て否定し見失いつつ、国家主義のもとで強力に推し進められる現実主義的な「適応」を否定するものになっていた。

明治 34 (1901) 年以来、伝統や権威への破壊的な批評を書くことで、白鳥は批評家として出発した。唯一の文学新聞であった『読売』の文藝記者としての位置とその批判的評論によって、白鳥が当時はまだ小説家として文壇に認められていなかったにもかかわらず、すでに明治 38 (1905) 年には自然主義文学者の結社ともみられる龍土会に参加していた(同、473 頁)。そして、明治 41 (1908) 年の代表作「何処へ」のように、白鳥は日露戦争後の日本社会の現実主義的な「適応」の傾向を前にして、「生きることを意味を見失いながら毎日を送る人間」という、明治後末期の知的青年層における空虚感・虚無感を最初にとらえた作家となったのである(伊藤、1973、168 頁)。

明治末期に向かってさらに社会の側は「適応」に邁進する。大正期の新しいナショナリズムの萌芽もみえはじめる。だが強烈な批判精神と「否定の文学」としての自然主義文学は、定着・形成してきた知識人層における「近代的自我」さえも「付け焼刃」だとして切り捨て、日露戦期以来の国家主義的な秩序・価値への現実主義的な「適応」による「近代的自我」のありようを否定的に揺さぶる。そのいっぽうで、それは現実的な社会生活に充分耐えうるような具体的な理想性を内発的に育てあげることとはできない。

そうした当時の知識人層・文学者たちの 1 つの「病」が白鳥に現れ出ていた。具体的な目的・目標地点が建設的には見出せないことから、白鳥の思考においてはすでに否定的な観念的手法しか残されていなかったのである。石川啄木が大逆事件直後の状況をジャーナリスティックな鋭い批評眼と詩人の感受性とで見事に捉えた明治 43 (1910) 年の「時代閉塞の現状」が示したように、実行なき観照へと退いてしまった自然主義文学や、青年層がもっている内証的・自滅的傾向などは「時代閉塞」という理想喪失の結果であった。自己主張の強烈な欲求といえども、それは「今猶理想を失ひ、方向を失ひ、出口を失つた状態に於て、長い間鬱積して来た其^{それ}自身の力を独りで持余してゐる」ものなのだった(石川、1967、261-262 頁)。

以上の考察から、本論の見解は次のようになる。すなわち、白鳥の「脱・自分」という営為は、生来の「死の恐怖」から逃れることを精神的出発点としつつも、理想主義的な「超越」を具現化するものを否定し見失ったままで、それでも現実主義的に自身を取り込もうとする「適応」を全て無意味化しようとするために発動していたという、明治後末期から大正初期の特有の反応であった、というものである。第 5 章で確認したように、現実主義的な「適応」は個人的主体の存在を標準的な「ひとつ」のものに固定化しようとする。とく

に内的な面で「ひとつ」のものへと強力に固定化してくる現実主義的な社会的諸力をなんとか無意味化しようとするさい、現実的な抵抗の拠りどころとなるような具体的な目的・目標地点が（個人としても時代精神としても）見出せなかったがために、白鳥の精神は手持ちの「死の恐怖」を突き詰めていく観念的な「脱・自分」の否定的手法に頼るしかなかった。

このように、白鳥の「脱・自分」とは、自身の存在を標準化された「ひとつ」のものに固定化してくるものにたいして、それを全て否定・無意味化するために発動された特異な反応だった、と本論は考える。だとすれば、白鳥という個人的主体にみられたさまざまな行動上・言表上での不可思議な混乱にも説明がつく。3つほど例を挙げてみよう^④。

まず、白鳥が矛盾した発言を再三おこなっており、しかもそれによる苦悩をまったく感じていないことである。白鳥は日常生活において、胃液がなくなる病気を患っていて病院に通っていたこともあり、胃腸が弱い身体が羸弱だとことあるごとに言っていた。けれども実はビフテキ、ライスカレーとコロッケなどを平らげる習慣があり、健脚でもあった（〔後藤、1966、92頁〕〔兵藤、1968、71頁〕など）。小説を書き始めた動機も薄給で生活できず、お金を稼ぐためだったからだと再三言うけれども、実のところは白鳥が給料を得ていた『読売』の文藝欄が当時にもちえていた重要な勢力は自身でも知っていたはずである（〔「自己を語る」昭和24年、第30巻、105頁〕〔桶谷、1985、3頁〕）^⑤。卑小すぎる例にも見えようが、これに類する矛盾がじつに多いのである。

つぎに、常に自分の意見を変化させていたことである。たとえば、人物や藝術作品などの対象を褒めていたら、いきなり冷淡な口調になって否定するという変化がしばしばあり、その逆もあった（〔「評論とは」昭和27年、第19巻、463－464頁〕など）。こうしたことは、初期のころから晩年に至るまで繰り返されていた。実際に、内村鑑三への評価などは何度もひっくりかえる（〔内村鑑三〕昭和24年、第25巻）。

そして極めつけは、キリスト教を棄教してその悪口を言い続けてきたのにもかかわらず、臨終時には植村環牧師のもとで「アーメン」と言ったという有名な事実であろう。白鳥の死後に憶測だらけの「アーメン論争」がなされたほどである（〔後藤、1966、14頁〕〔おしだ、2008、113－114頁〕参照）。ところが白鳥が晩年に植村牧師のもとでおこなった不可思議な行動はそれだけではない。白鳥は、みずから進んで葬式を依頼した植村牧師の祈りの場からひとり突然抜け出したことがあった。それは願っていたことが成就しようとする寸前に、ほとんど反射的にその願いをうち壊すような行動であった。白鳥の伝記を書いた評論家の山本健吉はこのエピソードを描き、白鳥のその願いが熾烈であったがゆえに、その達成は「一種のめくるめくような思い」をさせたとみている（山本、1975、87頁）。

たしかに、こういった白鳥の行動は不可思議な混乱にみちたものである。だが本論の考察をもとにすれば次のような理解も可能だ。すなわち、明治後末期から大正初期にかけての日本社会特有の歴史的・社会的・文化的状況のもと、「近代的自我」をめぐるキリスト教・ロマン主義文学・自然主義文学などが当時もたらしていた思想をいったんは内面において強く受けとめつつも、拠りどころとしての具体的な「超越」の理想を確信してもてなかったがゆえに、現実的な次元での「ひとつ」への固定化にたいしても否定的に無意味化するという手法で苦闘せざるをえなかった——「脱・自分」のみならず白鳥の営為の多くはどこまでもそのようなものだった、と本論は考える^⑥。どこまでもというのは、批評家として活動した明治後末期に批判的思想感情の根底が据えられて、その点に関しては白鳥に晩年まで本質的な変化がなかったからである（吉田、1955、462 頁）。

「つまらない」と書きつづけた白鳥は、情熱的人物にはほど遠いように思われている。なるほど、「おれの弱点、醜悪な心の汚染を見破つてゐるばかりではなくつて、おれの長所、心の善美をも見透かしてゐる筈の知友（引用者注：上司小剣のこと）の死によつて、さも自分が救はれるやうな気持になり、ホツとした気持にな」り、その人の存在が自分にとって「薄気味が悪いのであり、煙つたい」ものであったと白鳥が書いた事実も、一見すると冷酷さの極みにみえよう（『猫切丸』昭和 28 年、第 16 巻、299 頁）。だが実際には、自身を固定化してくる他人のまなざしを白鳥が敏感に感じとり、それを払いのけるべく苦闘していたとも解釈できるのである。

注

①後で言及するものを除いても、[大岩、1971] [田辺、1977] [武田、1984] [勝呂、1996] [磯、1998] などがある。

②本章では執筆年を元号で示したうえで、福武書店版『正宗白鳥全集』（1983—86）からすべて引用・参照する。旧字体は新字体に変更している。なお、引用文中の「……」は引用者による中略部分を示す。

③なお、次の言表にみられる、人生の大半を過ぎたあげくに漏らされた文学への「それっきりか」という思いも、白鳥による「つまらない」という実感の表れだったとみることができる。「藝術至上主義ではない私は、小説を読みながらも、人生の行方を知らうとか探らうとか云ふ気持は絶えず持つてゐた。無意識のうちにも、文学の行方を人生の行方として見詰めてゐたのであらう。……詰まり、文学にはそれだけの力はないのか。……世相人情を知ること、日常の生ける苦しみ、生ける喜びを知ること、それぞれに小説的面白さはあ

るにはあるが、それつきりかと、今日の私には思はれるばかりである」（「文学の行方」昭和 27 年、第 19 卷、471 頁）。

文藝評論家の桶谷秀昭の表現を借りると、そうした白鳥の一般的なイメージとは、「あらゆる文明のいとなみを斜にかまへて嘲笑し、思想も藝術もすべてむなしい、人は生まれて、生きて、死ぬだけだ。何事もつまらないし、むなしいといふやうなことを飽くことなくつぶやいて、投げ遣りな小説や評論を十年一日のやうに書きつづけ、凡庸な感想や怠惰なニヒリズムのあまりに無装飾な放出のゆゑに、人の意表を衝いて、やがて老大家となり了せた一文士像である」といったものだった（桶谷、1985）。こう理解された白鳥は、個人的領域において開き直るだけのものとして、あるいは深みのないものとして、批判も数多く受けた（〔三好、1968〕〔伊藤、1973〕〔片岡、1979〕など）。

④「幻滅」「現実暴露」の流行語は自然主義理論家の長谷川天溪などによって流布された。白鳥作品を「虚無主義」と呼んだのも天溪だった（「自然主義盛衰史」昭和 23 年、第 21 卷、305 頁）。

⑤閑谷覺在学中には、白鳥は民友社発行の雑誌『国民之友』を買い求めて愛読し、この雑誌からキリスト教の存在を知り、聖書も購入する。閑谷覺退学後は、アメリカ人の経営する薇陽学院（元・岡山英語学校）で宣教師から英語を学び、石井十次からも聖書講義を受ける。その頃『国民之友』の内村鑑三の文章に接して、愛読者となる。その後の明治 29（1896）年、白鳥は故郷をあとに上京して、早稲田大学の前身である東京専門学校に入学する。史学科と英語科に在籍し、坪内逍遙の講義を受け、観劇にも熱中した。日曜日には牧師・植村正久の説教を聞き、明治 30（1897）年に植村より洗礼を受けた。

⑥次の言表を参照。「私なども小山内や有島のやうに、舶来の福音を何の惜し気もなく棄てた」（「内村鑑三雑感」昭和 24 年、第 25 卷、263 頁）。「私は、嘗て基督教を信じて居たことがあつた。然しだんだん信じられなくなつて仕舞つた。……兎に角、今は信仰の影だも無いといふことは事実だ」（「行く所が無い」明治 42 年、第 26 卷、157 頁）。

⑦次の言表を参照。「私は、数十年の文壇型の生活を経て来た結果、人生の正体も文学の正体もつまりは分らないと断念して……元の李阿弥になつたと云つていゝ」（「文壇年頭の感」昭和 10 年、第 19 卷、192 頁）。

⑧大嶋がやや唐突にも記述の具体性を控えて「絶対の基準」という言葉と解釈を充てたのはこうした事情を鑑みたことによると思われる。

⑨この点について亀井勝一郎は、宗教と文学との対決という問題を日本で提出しえたのは白鳥だけだと指摘したうえで、「藤村が罪の意識を根本にしているのに対し、白鳥がつねに問題にしているのは死の危機感なのです。青年時代の入信のときも病弱と死への恐怖から

で、白鳥に罪の意識のないのは一つの大きな特徴だと思います。つねに『死』の問題だけが正面に出てくる」と述べる（久山編、1956、163－164 頁）。

⑩次の白鳥の言表を参照。「僕は子供の時分から……終始一貫、西洋崇拜といつてもいい」（「大作家論」昭和 23 年、第 18 巻、398 頁）。「基督教も、明治の初年には、清新なエキゾチックな風趣を帯びてゐて、新代の敏感な青年の心魂を動かし」（「明治文壇総評」昭和 6 年、第 19 巻、112 頁）て、その後「舶来の福音を何の惜し気もなく棄てたのだが、その基督教に対して郷愁のやうなものが感ぜられる」（「内村鑑三雑感」昭和 24 年、第 25 巻、263 頁）。「私も随分新しい物好きであつた。新しい土地が見たかつた。新しい本を読みたかつた。新しい人に会ひたかつた。新しい主義思想にも心を惹かれた」（「新」に惹かれて」昭和 21 年、第 14 巻、215 頁）。

⑪同時に、1890 年前後の都市部では、出版物をとおして逆に「故郷」がさかんに語られていた（布川、2005）。一見矛盾してはいるが、「故郷」と「都市」としてそれぞれ立ちあげられたイメージは相互規定的なものである（成田、1998、149 頁）。

⑫むろん、こうした体験そのものは、ある程度の普遍性をもちうる。すでに確立されたものであれ確立途上のものであれ、自我意識・自己意識の形式が壊れることじたいはありうる。そしていちどこの体験した後ならば、それへの欲望が生じることもあるだろう。社会的レベルでの知識化とまでいかないにしても、体験が「学習」された経験的知識となり、個人的主体がそれを欲望するようになるとは考えられるからである。

こうした点で、この体験は、作田啓一の論じる「溶解体験」と近いかもしれない。作田の指摘する「溶解体験」とは、次のような普遍的な事態である。すなわち「自己は対象の中に没入し、対象は自己の中に浸透する。自己と対象は 1 つの全体の中で融合している。自己と外界とのあいだに境界は存在しない」とされる事態である（作田、1993、36 頁）。自我意識・自己意識の形式が自己と対象との境界であると解釈すれば、白鳥独自のこの体験と「溶解体験」はある程度まで重なるかもしれないのである。もしくは、この体験は作田が発展的に論じる「マイナスの溶解体験」にあたるかもしれない（作田、1995、130－131 頁）。それは、生きたものを死んだ自然へと解体していくものであり、「自分がみずからの統一性を失って、生命のない粉末となって宇宙に飛散する、というイメージ」である。とはいえ、白鳥の体験とこうした作田のいう「溶解体験」との重なりを原理的に論じること、実のところ現時点では非常に困難だといわざるをえない。

⑬高橋によると、白鳥論の落ち着きどころは「白鳥が自然主義をもち、もう一方に基督教をもった二重性こそ彼の思想にほかならなかつたという認識」である。そうした「世界の二分割とは、統一的世界の追求を行わないということ」でもあつた（高橋、1986、

259 頁)。

なお本論では、白鳥という文学者を論じたために、ロマン主義文学から自然主義文学への流れのみに着目した。したがって、E.ゾラのフランス自然主義の小杉天外や永井荷風への影響や、小栗風葉・川上眉山・広津柳浪といった硯友社文学や写実主義の系統からのいわゆる「前期自然主義」についてはふれていない。「前期自然主義」については、[吉田、1955、54－191 頁]を参照。

⑭白鳥の虚無的な発言を「鬼面」だったとみる文藝評論家の平野謙は、「柔軟な含羞」という語ですでに白鳥のこうした側面を説明していた。それは白鳥が「最後まで本心の露出をいとう」人だったからだという見解である(平野、1962、269 頁)。また高橋は、人間の根本条件としての「孤独地獄」という認識が白鳥にはあり、文学的告白や自己暴露も白鳥は信じなかったとみている(高橋、1986、157 頁)。

⑮当時の『読売』の読者層は次のようなものであった(山本、1981、105－109 頁)。学生・教員を中心とした知識人層の比率は高く、読者の多くは他の文藝雑誌も併読しており、学生とくに文学愛好の学生に強く支持されていたことは確実であった。『読売』は硯友社の文学活動の媒体でもあり、明治 30 (1897) 年から尾崎紅葉が『金色夜叉』の連載をはじめていた。そのため、大多数の読者は『読売』を「文学新聞」とみる強いイメージをもっていた。文学方面のみならず、教育や美術といった文化的な面の記事が多いことも特徴であった。

⑯さきの大嶋も、「アーメン」の語よりも最期まで白鳥が「魂」の呻吟を繰り返していたことのほうを重要視して、「白鳥はついに救われなかった、のではない。最期まで救われることを拒んだ、のである」とみる(大嶋、2004、20 頁)。

III 「脱・自分」論の社会学的意義

本論では、「個人的主体が、観念的に自分自身を否定し、そこから脱し去ったり、それを破壊したりしようすること」を「脱・自分」と呼び、それを同一化対象としての具体的・実質的な「出口」や「あて先」をもたないものに限定し、通常の意味での自己同一化に回収されえない事態を問題化した。そしてその問題を扱いうる知識社会学的な理論枠組みを論じ、それをもとにして「脱・自分」の欲望とその発動を具体的に考察してきた。

都市部の中産階級にとっての大正文化を日露戦争の終結からの文化とみて「大正期」を広く捉えるなら、大正期における一部の知識人・文学者こそが自分自身の観念的な否定・脱出・破壊という「脱・自分」の記述を先駆的にこなっていたとみてよい。前編（II）では、そのなかでも大杉栄・辻潤・正宗白鳥という具体的なケースについて、「脱・自分」のありようとその欲望の発動とを社会学的に考察した。

以上の議論と考察とがもつ社会学的意義とはいったい何か。以下、前編（II）までの論述のまとめを組みこみながら、それを本論の結論として述べる。

第8章 社会学的意義

本論では、近代日本の知識人層における自我意識の形成・確立が後発的近代としての日本社会特有の刻印・歪みを強烈におびていたという認識のもと、日本社会における近代的な自我意識を「近代的自我」と括弧つきで表記してきた。逆にいえば、西洋近代における自我意識が実はさまざまな歴史的・社会的・文化的要因の複合によるものだったにもかかわらず、議論をわかりやすくするために、西洋近代の自我意識を単純に「理想的・普遍的・固定的なもの」と想定してきた。

西洋の近代社会は人びとを社会の成員として均一化するとともに、人びとを内面的に個人化することにも大きく寄与してきた。社会生活特有の社会的形式は、人びとの精神的な自己コントロールのしかたをも特徴づけ規定する（Elias、1991＝2000、74 頁）。西洋近代における理想的な自我意識も、近代市民社会での理想的な社会関係における自我意識である。それは、個人の自己主張が何らかの客観的正当性の権利意識をとまなうと同時に原理的には他の諸個人にも同じことを認める、というものであった。

とはいえ、こうした自我意識もほんとうは歴史的・社会的に構成されたものにほかなら

ない。再びテイラーの用語を借りるなら、西洋近代の自我意識もやはり特定の「社会的想像 social imaginary」と分かちがたく結びついている (Taylor、2004、viii頁)。社会的想像とは、ひとが自分の社会的な実存について想像するしかたのことを指す。それは規範的なレベルで想定されている社会関係上の期待にとどまらず、内的な深みをもつような規範性までも含むものである (同、31 頁)。社会学がさまざまな研究と議論をつうじて示したきたように、社会は諸個人の集合と相互作用によって成り立つものであるとともに、その諸個人の身体的・精神的なありようは社会からの影響や規制を受けてこそ成立する。西洋近代における諸個人の自我意識の成立にも、歴史的・社会的に構成された西洋近代特有の社会的想像が大きく入り込んでいるのである。

したがって西洋と日本の「近代的な自我意識」の違いについても、普遍／特殊の違いというかたちではなく、社会的想像の違いの問題として理解し直される必要がある。本論では西洋近代の自我意識を考察対象としてはいないが、大正期の「脱・自分」を扱う作業もこの問題を洗いだす一助となるべきだろう。

8-1 「近代的な自我意識」という理念

自我の観念は、社会生活の諸制度に応じて出現してきた 1 つの認識形式である。西洋社会における自我観念は長い個人化・抽象化・内面化の歴史をもっている。その歴史の長さと適用範囲の広さから、その自我観念が普遍的なものにすらみえるほどである。だが実際には、行為者の倫理的・宗教的な側面を形而上学的な実在と捉えてそれを人間特有の観念とみたことは、キリスト教を起源とするものだ。

近代ヨーロッパで市民社会が成立し、18 世紀に I.カントの道徳哲学によって道徳法則の主体としての性質が論じられるようになると、哲学・思想の領域において精神構造の変革が生じた。人格としての自我意識に道徳的・倫理的な心的様相が入り込むようにもなり、他人を自分と同じく内的な尊厳をおびた「人格 person/Person」をもつ存在とみる認識も成立していった。そうした認識をうみだしたカントや J.G.フィヒテに代表されるドイツ観念論哲学は、個人の意識や人間の神聖な性格を理性の条件としつつ、自我意識における知や活動を基礎づけたものであった (Mauss、1968=1977、112-118 頁)。

西洋近代社会でのこうした新しい自我意識は、再帰的態度を要請し、自己対象化をつうじて自分自身からの分離へむかうように仕向けるものであった。人びとは自身の活動や自身を形成するプロセスを意識するようになる。新しい自我意識は、社会的な規範・規律に従うことを自身に強く迫りながらも、集団に埋没するような前近代的な生きかたから徐々

に距離をとっていく。それは、自分のもつ身体・伝統・習慣そのものを自身の対象にすることで、それらをラディカルに精査・改造するようにも要求する。とくにエリート階層にある人びとは、自我意識を意味づける局面でも社会のありようを構想する局面でも、個人が社会的世界を創りあげるべきだと考えるようになった (Taylor, 2004, 90 頁, 204 頁)。

こうして 18 世紀初頭までに、少なくとも北西ヨーロッパの社会的・宗教的エリートとそのアメリカでの子孫においては、近代的な自我意識が形成されてきたといつてよい (Taylor, 1989=2010, 215 頁)。しかし自我意識の内的領域が「深み」をもつという解釈については、内なる自然を明確化するという 18 世紀末の表現主義的観念の登場によって初めてもたらされた。表現主義はラディカルな主観主義と道徳的源泉の内面化だけでなく、自我における内的緊張というものも生みだしたのだった (同, 434-435 頁)。

こうして、内面的要素を強く含むようになった「近代的個人 modern individual」の概念においては次の 2 つの特徴がつながっていく。まず 1 つは、どの個人も他人からの原理的な分離を生む「意識的経験の流れ a stream of conscious experience」をとおして構成されるという点である。もう 1 つは、個人が何よりも内的経験のリアリティのもとに自分自身に責任・責務を負いうるし、また負うべきだと考えられている点である (Ferguson, 2009, pp.24-25)。後者の社会的な現れについては、社会学でならデュルケムの『社会分業論』(1893 年)によって確認できよう。実際に、個人的人格 (la personnalité individuelle) の発展と専門的に複雑化していく分業の発展とが、近代社会においては連動していたのである (Durkheim, 1893=1989, 268-274 頁)。

以上のことから、理性の理念はもちろんのこと、実のところはロマン主義の理念も「一枚岩の自我」という発想のもとにあったといつてよい。理性の理念は、知や活動の基礎となる厳重な制御の中核を必要とする。ロマン主義の理念は、感性和理性の緊密な連携のなかでの内的な自我統合を要求する。とくに 19 世紀以降の西洋社会では、これら 2 つの理念が「一枚岩の自我」という強い拘束を人びとに課していったのである。

逆にいえば、こうした「一枚岩の自我」という近代的な自我意識が形成・確立されたがゆえに、そこから脱出し、制御や統合の及ばないところへと自身を開く作業が新しい経験の解放に必要なだとされたのだった。この意味において、「一枚岩の自我」からの脱出要請が 20 世紀における重要な思想的・文化的テーマとなったのだ (Taylor, 1989=2010, 515-516 頁)。前衛的な現代藝術の動向のみならず、固定的なジェンダー・エスニシティ・アイデンティティなどへの異議申し立てがこのテーマにつながることはいうまでもない。

すでに検討したとおり、「脱アイデンティティ」論をはじめとした従来の社会学的議論の多くも、自身の社会的な統合性を保持する近代的個人の「一枚岩の自我」という西洋近代

型の自我意識を前提とし、それを批判したものだといってよい。ところがいま確認したように、「一枚岩の自我」として確立・形成された近代的な自我意識といえども、実のところは西洋近代社会での紆余曲折を経てもたらされた1つの歴史的・社会的・文化的構成物にほかならなかった。西洋近代社会をモデルとした従来の議論といえども、実際には特定の出自を背負って確立・形成された「一枚岩の自我」からの批判的脱出なのである。

したがって、たとえ批判的にアプローチする議論でも、西洋近代社会における自我意識を単純に「理想的・普遍的・固定的なもの」とのみ想定することは、歴史的・社会的・文化的諸要因の複合による特定の出自、およびその構築性を無視してしまうことになる。本節でのこうした検討作業が示す社会学的意義については次々節で述べることにしたい。

8-2 大正期における知識人層の「近代的自我」

いま検討した西洋近代社会の自我意識に対して、大正期を中心とした日本社会の「近代的自我」というものは、ある特定の歴史的・社会的・文化的文脈において「一枚岩の自我」が確立・形成・固定される途上においての自我意識であったといわねばならないだろう。このことをかんがみれば、近代日本の自我意識はかなり複雑な事情をもつことがわかる。

近代的な自我概念とは明治以降に日本に「輸入」された概念である。知識人層における近代的個人や近代社会の問題も、十分に時間をかけて取りくんだものではなかった。「輸入」された以上、たしかにその概念じたいは固定的なものではあるけれども、「輸入物」であるがゆえにかえって近代日本の知識人層における自我意識は抽象的・思想的・観念的なまま導入されてしまった。実際に、急速で後発的なその移入をめぐって、日本では近代的な自我意識が現実的に根づかなかったなどとしばしば論じられてもきた。

だが、重要な問題はそれだけではない。まず、明治以降の日本の「近代的自我」なるものが、ほんとうは西洋社会のものとはまったく異なる観念として成立してしまっている可能性がある。また、そのことが現代にいたるまで深く認識されていない可能性さえある(酒井、2005、231頁)。さらに、日本社会における「近代的自我」が「一枚岩の自我」として確立・形成・固定される途上においての自我意識であったとなると、そこからの脱出も西洋社会のものとは根本的に異なる様相をもつと考えられる。そして、明治・大正期では近代的な「一枚岩の自我」が確立途上であったために、社会状況と自我意識を担う主たる層とが変わっていくことで「近代的自我」のありようも少しずつ異なっている。

こうした諸事情をふまえれば、日本における「近代的自我」のありようをもう一度洗いなおし、整理する必要があるのではないと思われる。

大正時代を中心とした日本社会とは、近代社会が特殊なかたちで成立しつつあった時期・場所である。日本で「近代的自我」の問題が本格的に盛行したのも、再帰的な表象行為が流行しはじめた大正期である。といっても、それは人間の内発的な目覚めなどではなかった。それは、近代日本の知識人層が資本主義の発展や国民国家の形成過程において高等教育が普及することで形成されたのち、西洋のように近代的な自我意識を形成・確立せねばならないという切羽詰った課題とともに、近代的な国家主義を批判してのりこえるという課題がほぼ同時的に起ったことから生じてきたのである。知識人層・文学者たちによる「脱・自分」という現象もこのなかで立ちあがってきたとみてよい。

したがって、近代日本の知識人層・文学者たちにみられる国家主義への批判という課題と「近代的個人」の形成・確立という課題と「脱・自分」という現象との3つは、きわめて密接に関わるものだったと考えられる。「脱・自分」を突出して表現した大杉・辻・白鳥の3人が、前近代をかかえながら後発的・急速的におこなわれた近代化の問題をある種の危機感をもって直接的に受けとめる社会的立場から出発していたことは偶然ではない。

8-2-1 本論の理論枠組み—「適応」「超越」「自省」

本論では、諸個人の内面的自律性にあたる「近代的自我」が日本社会で形成・確立されつつあった時期を具体的な対象とし、「脱・自分」を文化の批判的・懐疑的機能の現れとして「近代的自我」への否定的な反応とみた。「脱・自分」の社会学的な理論枠組みである「適応」「超越」「自省」とその関係性について、ここで簡単に整理しておこう。

「近代的自我」をめぐる諸問題は、それぞれの歴史的・社会的状況における文化的産物である。そして個人的主体とは、そうした状況やそこでの文化的産物から強い影響を被る1つの社会的な「場」でもある。「近代的自我」が個人的主体という1つの「場」で「適応」として構成・確立されていく歴史的・社会的経緯をおさえたうえで、文化的産物である「近代的自我」の変遷とそれへの主観的な反応が考察できるならば、個人的主体という「場」ではたらく文化の諸機能を論じることは十分に可能である。「近代的自我」にたいして否定的に反応した「脱・自分」というものを、個人的主体における文化の批判的・懐疑的機能の現れとして位置づけられるのだ。この批判的・懐疑的機能としては「超越」と「自省」という2つの型を考えることができる。先に「超越」が生じ、世俗化が進む近代社会において「自省」が「超越」の派生態として現れる。

本論での「適応」は、社会および個人的主体が設定された社会的な秩序・価値へ自身をあわせていく現実主義的な作用・動向を指した。「超越」は、社会的な秩序・価値を批判し、乗り越えようとする理想主義的な作用・動向を指した。「自省」は「超越」からの派生態と

みたものであり、近代化の進展にともなって自身の文化を生み出してきたところの「適応」や「超越」を明確な目標・目的をもたないままで再帰的に懷疑していく作用・動向を指した。それは現実主義的な「適応」からも理想主義的な「超越」からも距離をおこうとする消極的自由をその大きな特徴とする。

大正期を中心とした日本社会には、実際に「適応」「超越」「自省」という文化の機能とその関係性が確認できる。当時の知識人層・文学者たちによる「脱・自分」という否定的営為は、社会的価値へ「適応」している現在の自分自身（＝「近代的自我」）にたいする「超越」としての反抗的・批判的な反応、あるいは「自省」としての批判的反応だったみることができる。そして、この「自省」の反応は社会的なできごと（関東大震災など）をとおして「超越」の反応から派生したものだとも確認できる。

このうち本論では、「近代的自我」をめぐる「脱・自分」をとりわけ「超越」の反応を中心に論じた。「近代的自我」の変遷を見出しながら、国家主義の影響を強く受けたそれへの批判・懐疑作用をも考察するうえで、この焦点のあてかたが非常に有効だったからである。

8-2-2 「適応」と「近代的自我」

近代日本の社会秩序が統合的・統制的に作られるさいには、産業化・国家体制・標準化を中心とした西欧近代的価値への「適応」というかたちが採られつつ、明治以前までの秩序が再編成されて社会の成員に組み込まれた。明治期にはエリート層や知的青年層の自我意識がそうした国民統合にそいつつ形成された。明治中後期になると、上昇的な社会的価値がだんだん人格的な意味をも帯びつつ個人的主体にとりこまれていく。

西洋文明移入時のキリスト教も、近代化への社会的な適応的要因として強力に機能した。啓蒙思想としての理解から、文明開化とキリスト教とは結合していた。キリスト教の思想は西洋文明からの新しい人間観および社会観として、日本の知識人層を強く捉えた。

大正期には資本主義化・工業化・都市化が促進されたことで、大衆社会が成立するとともに、個人意識が発達し、消費者としての生活意識も広がっていった。自我意識は大衆社会と個人主義化によって影響を受ける。都市部の新中間層は消費と娯楽の都市生活と新しい家庭生活とを求めはじめたが、大正期の知識人層にとっても自我意識の発達には個性の「開化」として捉えられた。大正期の自我意識の形成・発達には、個人的欲望をもつ消費者としての自我形成という側面があったのだ。

数多く生みだされた大正期の自我論も、結局のところはその大半が哲学理論的・観念論的な教養に自足した。しかも、個性的な自我意識の発展をうたう知的風潮は、じつは当時のナショナリズムとも親和的であった。大正期にみられる自我意識の形成・発達は、ナン

ヨナリズムの膨張的再編にそくした大衆社会という秩序への新しい「適応」であったからである。

以上のように、ナショナリズムは封建的な共同体や家族制度のくびきから個人の自我意識を解き放つと同時に、日本型の近代社会に合わせたかたちでそれを再編成もしたのであった。「近代的自我」のありようも、明治期の産業化・国家体制・標準化を中心とした西欧の近代的価値への直接的な「適応」によるものから、大正前期には個人的欲望をもつ個人的な消費者としての「適応」によるものへと移行していく。

このように、近代日本社会における「適応」は人びとの意識や価値観を「ひとつ」のありように固定化し、そこに回収するものであった。

8-2-3 「超越」と「近代的自我」

新しい理想主義的要素を思想面で日本社会へ導入したのは明治前期のキリスト教である。それは内面的個体としての理想主義的な「近代的自我」を追求する思想的端緒をひらいた。キリスト教は明治 10 年代の自由民権運動や明治 20 年代のロマン主義文学など生み出し、共同体的機制から独立しようとする自我の目覚めを積極的に「近代的自我」として根拠づけた。「靈魂」や「生命」といった内面的個性性の原理も、明治 10 年代後半からのキリスト教をとおして知られるようになった。日本のキリスト教会は明治 20 年ごろからさらに理想主義・精神主義な立場へと移行していく。

「超越」を担うのがロマン主義文学の精神だったとはいえ、実際のところそれは明治期に形成されつつあった現実適応的な「近代的自我」の振幅の狭い領域をひたすら行きつ戻りつしていたものにすぎなかった。その後、封建的因襲を批判する個人的自覚と日露戦争後に高揚した国民的自覚とがあいまって、その精神がさらにその振幅を狭めていったことで自然主義文学に行きつき、個的な「近代的自我」を文学的に定着・確立させたのである。

大正期になると、知識人層の自我意識は社会主義運動に大きく影響を受けるようになった。社会問題の増加とともに高揚してきた労働運動は、明治・大正期の適応的要因への異議申し立てであり、強い批判的反応であった。大正前期までに定着・確立されたはずの知識人層の「近代的自我」は、実際には自己と社会を隔離した自閉的なものにすぎなかったから、社会主義運動の高まりによって揺さぶられていた。そして知識人層も社会的環境への新しい突破口が探るようになっていた。

こうした状況と連動するかのごとく、「適応」にもとづく国民統合と社会的秩序とにたいする大きな文化的リアクションとして、大正前期を中心に「生命主義」という「超越」の思想潮流があらわれた。それは心理的内面性を重視しつつ、超越的な「生命観念」を中核

とするものだった。この思想潮流においては生命が「大いなる器」として把握されつつ、あるいはそれを目的としつつ、具体的な諸個人の「生」がうたわれた。

また明治後末期から大正期には、時代の矛盾に直面した敏感な知的青年層の意識が苦悶したことで「自我」「自己」の語が氾濫していた。大正期の教養主義は、大正後期には知識人層における1つの指標とさえなっていた。大正前中期の思想・文学をはじめとして、教養主義に浸透していた理想主義的な人格観念も、生命主義思潮の拡大・展開とあいまって、超越的な生命観念と結びついて把握されるようになった。「人格」としての自我意識の理解に、生命という理想主義的な超越的観念が大きくかかわっていたのである。

このように、大正期に形成・確立されつつあった知識人層の「近代的自我」とは、西欧近代的価値への「適応」をつうじて定着した自我意識をふまえて理想主義的な「超越」を内在化させたものであり、いわば時代に合わせて練り直されたものであった。

以上のような大正期の「超越」的発想はたしかに抵抗的リアクションの原理として登場した。しかし、その多くが生命主義という統一的・包括的な思想潮流のもとにあったがゆえに、実際には先の「適応」と同様の帰結をみることになる。「超越」を内在化させた知識人層・文学者たちの自我意識についても、その内的原理となる生命主義が統一的・包括的な性質を強力にもっていたことで、その「近代的自我」のありようは「ひとつ」という全体性に回収されてしまうのであった。

8-2-4 「自省」と「近代的自我」

大正後末期の文化にみられた目的喪失の気分は、「自省」の反応としての社会的現象と考えられるものだった。キリスト教を経由したロマン主義文学から再帰的・現実暴露的な自然主義文学が現れたように、すでに明治後期には超越的要因の影響と現実主義的な世俗化が進んだ影響とによって、自省的要因となる文学的感性の芽は生まれていたとみられる。

関東大震災後に急激な変容をみせた社会状況のもとでは、理想主義的な「超越」は弱体化し、人びとの社会不安と失望と無関心が拡大していた。むろん、知識人層・文学者たちの「近代的自我」が暴力的弾圧などによって「適応」を促されたり、人格の東洋的悟脱などをめざしたある種の「超越」＝「適応」へと回収されたりするケースも多かった。しかしながら、社会主義思想を通過した知識人層・文学者たちの一部は、もはや現実主義的な「適応」にも理想主義的な「超越」にも自身を託すことが難しくなっていたことで、「自省」の反応をみせはじめてもいた。

とはいえ、「自省」の反応を担った個人的諸主体は何の前ぶれもなく突然に出現したわけではない。大正後末期の社会的背景のもとで明治後期いらい細々と続いていた目的喪

失の気分が急激にひろがり、知識人層・文学者たちや青年層などを中心に「目的喪失の感性の共有（＝気分）」という社会現象が発生してきたのである。それとともに、大正後末期の知識人層・文学者たちの一部において、「超越」の傾向にたいする「自省」の反応が理想主義的な「超越」を担っていた生命主義潮流から派生的に生じてきたのだ。

大正後末期の社会的現象である知識人・文学者たちのそうした「自省」の反応とは、具体的な「あて先」や「出口」をもちえない、「ひとつ」への強制・拘束・回収から逃げ出そうとする主観的反応であった。個人的主体は「適応」の面も「超越」の面も十分に自覚できていたからこそ「自省」の反応を示しえたのだとみてよい。この反応は、新たに練り直された「近代的自我」を自身にとりこんでそれを現実的な社会秩序・価値へ「適応」するかたちで確立していくことにも距離をおき、「適応」による諸問題を理想主義的に「超越」していく方向で解決していくことにも距離をおき、それらからなんとか逃げ出そうとする消極的自由にもとづく主観的反応であったからだ。

こうした「自省」の反応をみせた「近代的自我」のありようは、積極的な内容を担う自我意識とまではいえないかもしれない。かといって、それまでの「近代的自我」と全く無関係だというわけでもない。いわば、「自省」を内在化し、さらなる変容をとげた「近代的自我」である。

8-3 大正期における「脱・自分」

大正期の知識人層・文学者たちによる「脱・自分」の欲望・願望の表象は、歴史的な場所性に刻印された社会現象であった。他の大部分の知識人層・文学者たちが「近代的自我」を形成・確立しようとしていた時期だったから、「脱・自分」はそれとは正反対の動向にあるものであったといえる。当時一般の民衆にもみられないという点で、それはきわめて特異な精神的・観念的苦悶のすがたであり、小さな範囲での社会現象であった。

文学・思想の流派とのかかわりでいえば、当時の「脱・自分」の言説は主として明治末期の自然主義文学のニヒリズム、大正期のアナーキズム、大正後末期のダダイズムといった否定的・批判的思想をもった知識人・文学者によって生み出されていた。

といっても、当時の否定的・批判的な思想傾向にある知識人たちが必ずしも「脱・自分」を生み出したというわけではない。自分自身の存在のありようまでも否定・批判しえた知識人・文学者のみが「脱・自分」の欲望・願望を自覚的に表現したといってよい。いいかえれば、社会的に共有されている目的・目標を否定的に突き放すさいに、向かうべき「あて先」や「出口」を見いだせないまま、あるいは其処に至ることを拒否した状態で、自分

自身をも否定的に捉えていく発想こそが当時の「脱・自分」だったのである。

本論が具体的に考察した「脱・自分」という精神的・観念的営為は、何らかのかたちで社会的価値へ「適応」している、もしくは「適応」していこうとする、あるいは「適応」を強く促されている自分自身にたいする諸反応であった。そして、大杉のケースは「超越」としての否定的・批判的な反応であり、辻のケースは「自省」としての批判的反応であり、白鳥のケースは「超越」の理想的次元を求めつつ、自らの消滅にまで突き詰めていく観念的な自己否定であった。

8-3-1 大杉栄の「脱・自分」

大正前期にみられる大杉の「脱・自分」とは、現行の社会制度へ主意主義的に反逆するべく、瞬間的現在において爆発的なエネルギーをもち、個人的主体が大いなる「生命の意志」や「自由の感情」といった超越的なものの実感をめざして自我の棄脱を欲望するというものだった。とともに、それは分析的思考によって知識や思想や心的感情をも含めた自分自身すべてにたいして徹底的に反逆し、それらを棄脱していく観念的態度であった。

大杉の言説では「社会的感情」と「生命感情」というかたちで感情観念が独自に分節化されていた。大杉には「社会的感情」の棄脱という独自の発想があった。大杉はその感情観念を主にクロポトキンの思想に拠って析出し、自身の反逆思想のなかに位置づけ返した。生物的個体としての日常的な状態のみならず、人類の社会生活において発達してきた感情をも、大杉は社会制度による歴史的・社会的構成物だとみたのだ。

こうした棄脱対象としての「社会的感情」のほかに、大杉には「生命感情」ともいうべき別の感情観念の理解があった。それは「社会的感情」をも棄脱して至るはずの、生物学的個体も現実的な社会も超越した状態にある「生命の意思」や「自由の感情」である。大杉の言説において棄脱すべき感情は「社会的感情」に限定される。したがって、「社会的階級の定心」にまとわれた個人は日常的な状態のままでは「生命感情」に到達しえないのだ。反逆的な革命が必要とされるゆえである。

これらの語を用いていいかえるなら、大杉の「脱・自分」とは、個体を超越した観念的にのみ捉えられる状態にもつうじた「生命感情」に触れるべく、個人的主体が反逆的な分析的思考によって「社会的感情」をも含めた自分自身を徹底的に棄脱していこうとする、1つの観念的態度だったといっていよい。

以上のような大杉の「脱・自分」はもつ意義はいったい何だったのか。

大正期の諸思想では、諸個人が内面的な感情をとおして直接的に生命観念を実感できると想定され、自明視されていたといっていよい。内面的な感情が、自我観念や生命観念のも

つ包括的な統一的志向を介して、いわば一枚岩の連続体のように把握されていたのだ。

それに対して大杉においては、個人的主体の感情と観念的な超越性とは単純に結合・連動しないという断絶的理解をもっていた。歴史的・社会的構成物としての「社会的感情」と日常的な状態のままでは到達しえない「生命感情」というかたちで感情観念が独自に分節化されたことで、自分自身にたいする反逆的な「脱・自分」という過程をわざわざ経なければ「生命感情」という結果にたどりつけないと考えられたのである。裏を返せば、生命観念を直接的に実感できるという自明性を大杉が独自のかたちで相対化していたのだ。

したがって大杉の「脱・自分」は、自身を一枚岩の「ひとつ」のものに固定化・回収しようとする社会的諸力を徹底的に撃とうとする思想的・観念的営為であったという意義をもつ。それは次の2つの面から理解できよう。

まず、「適応」の統一的・統合的志向において形成・確立されつつあり、知識人層の精神にも刻印されつつあった「近代自我」を棄脱しようとした。

そして、自身の思想を「個」や「生命」を重視するものとして打ち出しながらも、個人的主体の感情と観念的な超越性との断絶的認識をしっかりと持ち続けることによって、同時代の統一的・包括的な「超越」に完全に回収されてしまうことを拒否した。その結果、大杉は生命主義の潮流に影響を受けていた他の知識人たちとは異なって、「超越」の包括的な全体性に回収されるような「近代自我」への同一化についても拒否できたのである。

8-3-2 辻潤の「脱・自分」

大正後末期以降、辻は酒浸りと浮浪の生活を送りつつ、「脱・自分」言説をも生みだしつつ、徹底的になにもものでもないものとして自分自身を規定し続けた。辻の自己放棄は自身の社会関係的な諸要素をすべて捨て去りたいという願望にとどまらず、自身の個性を作りあげてきた内面的なものを解消したく思う欲望にまで達していた。自身の外部にある歴史的・社会的・文化的な諸要素が自分の存在を制限的に構成してきたことにたいして、辻はかなり自覚的だったのである。

一言でいえば、大正後末期の社会状況や思想潮流のもと、「適応」による従属的統合へも「超越」による観念的同一化へも「自省」的に拒否反応を示したものが、辻の「脱・自分」であった。

辻の「脱・自分」の欲望は、次のような複雑で動的な思想構造をとおして発動されていた。まず、厭世的に生じた「外界から自己を離脱させようとする情動」とともに、自身を構成する社会的諸要素も強烈に自覚され、否定的に突き放されていく。つぎに、「靈魂」という精神的目的地点をめざした「世界への自我の没入」という発想が、行き場のない精神

状態にはまり込んでしまうことへの不安である「静止の不安」を介して、先の「外界から自己を離脱させようとする情動」に接続される。こうしたことによって、自分自身の具体的・実質的な要素を徹底的に剥奪しようとする欲望が強化されていく。さらには辻の場合、文章執筆時が「外界から自己を離脱させようとする情動」に対応し、浮浪生活の状態が「世界への自我の没入」に対応するが、それらの移行は反復的なものであった。すなわち、前者から後者へだけではなく、後者の「世界への自我の没入」からの揺り戻しという逆方向も生じていたのであった。辻の精神は超越的な「靈魂」への強い同一化願望をもちながら、「世界への自我の没入」の方向の先にある「靈魂」に完全には至ることなく、その方向からの「揺り戻し」が生じてくるのだ。

辻におけるこうした特異な「揺り戻し」は、大正後末期における「自省」の反応の1つだった。辻は「靈魂」という超越的な精神的地点をめざしながら現実主義的な社会秩序・価値を拒否するだけでなく、実はそれとともに、大正期の生命主義潮流を含む「超越的なもの一般」をも避けるに至っていた。辻は、「自省」の傾向のもとで理想主義的な超越的觀念に虚無的なイメージを付与することをおして、なんとか社会的傾向としての「超越」から距離をおこうとしたのだ。

辻という個人的主体は、大正後末期の社会のもつ特殊性を自身の文学的感性をとおして敏感に受け取っていたとみてよい。といっても、「近代自我」や超越的な「靈魂」が不動のものとして明確にかつ深く理解されたわけではなかった。むしろ、明治後期から大正期にかけて形成・確立されつつあったそれらを体感・追求するなかで、自身の存在を精神的・身体的な「ひとつ」のありように拘束しようとしてくるそれらの刻印をすべて避けていこうと奮闘したのである。「身体的にも」というのは、辻が浮浪生活を続けたからである。

このように、辻の「脱・自分」とは、「適応」および「超越」の傾向によって「ひとつ」のありように拘束しようとする当時の社会的諸力にたいして、なんとか距離をおこうするという「自省」の反応であったといえることができる。

8-3-3 正宗白鳥の「脱・自分」

白鳥の「否定の文学」としての自然主義文学には、その登場時から具体的な目標・目的をもつような建設性が全くなかった。明治後期いらい繰り返して発表された文章から読みとれる白鳥の「脱・自分」とは、なによりも否定的な自己意識によるものであった。それは、生来の不気味な「死の恐怖」から出発して、想像的に自らを自滅へまで徹底して追い込んでいく観念性である。白鳥の場合は、超越的な理想性よりも先に、「死の恐怖」としてあらわれる有限性の強烈な自覚がそうした否定的な自己意識を発動させていた。

だが、白鳥の精神に「超越」の理想性を求める面がなかったわけではない。それどころか白鳥は、具体的な現実生活や空想的な文学世界や特定の宗教的文化などのすべてを超越するものが存在するという思いを強烈にもち、求め続けていた。そうした白鳥にとっての理想的次元は、明治・大正期の歴史的・社会的背景や自然主義文学・キリスト教といった文化的背景などの全てを超えた、いわば「絶対の基準」ともいうべき観念的な超越性に予感的にのみ触れるものだった。そして、白鳥はその超越性に触れることで自我意識の消滅を予感したのである。

このことをふまえると、白鳥における「脱・自分」には次の2つのありようが考えられる。まずは、「死」という自分の消滅を、恐怖を感じつつ自己意識において観念的に突き詰めるというありかたである。つぎに、「死」という自分の消滅を観念的に突き詰めて生じる「絶対の基準」という超越性への予感を、個人的主体が欲望するというありかたである。

白鳥の否定性がいかに生来のものではあっても、それがキリスト教の宗教文化への熱情が去ったとともに中途半端な近代化・西洋化の成果を否定的にみざるをえないという、明治後期の社会的状況とも共鳴したものだったことはたしかである。それは、社会において理想主義的な「超越」を具現化するものを見失ったままに、国家主義のもとで強力に推し進められる現実主義的な「適応」を無価値のものとみる否定性であった。

明治末期に向かって社会は国家主義的な「適応」に邁進し、大正初期になると新しいナショナリズムの萌芽もみえはじめる。全般に、そうした明治末期から大正初期にかけての思想界・文学界では、知的青年層の煩悶や「私小説」の流行や自然主義文学の隆盛などに象徴されるように、社会から自己を隔離することで個的な「近代的自我」を確立しようとする傾向が強かった。白鳥の否定的な自己意識も、外側からの日本の近代化・西洋化という現実主義的な「適応」を徹底的に否定するものだった。

だが白鳥の徹底した観念的否定性はそれにとどまらず、文学的・思想的に立ちあがってきた個的な「近代的自我」さえも「適応」的な「舶来物」の「付け焼刃」でしかないと感じ捨てていく。それは、社会生活に生かせるような具体的な理想性を内発的に育てあげることのないままに、当時の「近代的自我」のありようを全て否定的に揺さぶることになったのである。

このように、明治後末期から大正初期の白鳥の「脱・自分」とは、現実主義的に自身を取り込もうとする「適応」(だとみえたもの)をすべて無意味化しようとするために発動された、この時期特有の反応であったとみてよい。

すでに述べたように、現実主義的な「適応」は個人的主体の存在を標準的な「ひとつ」のものに固定化しようとする。近代日本社会は「近代的自我」を標準化・均一化する方向で

形成する作用をもつとともに、それを内面的に個人化・個性化する作用をもっていた。内面的に「ひとつ」のものへと強力に固定化してくる社会的諸力を否定し無意味化しようとするさい、「超越」の理想的次元を求めつつも具体的な抵抗の拠りどころが全く見出せなかったがために、白鳥の精神は手持ちの「死の恐怖」を突き詰めていく観念的な「脱・自分」の否定的手法に頼るしかなかったのである。

8-3-4 大正期における「脱・自分」の意義

以上の3つの具体的な「脱・自分」の考察からは、ある共通性を見出すことができる。それは「近代的自我」にたいする3人の否定的な営為が近代日本社会特有の「社会的リアクション」であったことだ。

周知のように、後発的な日本の近代化という大きな目的のためには、西洋文明の成果を吸収する急ごしらえの諸作業が必要とされた。産業化・国家体制・国民の標準化などにおいて一定の成果をあげる反面、そこには社会問題をはじめとした大きな歪みもあった。

歪みは「近代的自我」の形成・確立にも現れた。「近代的自我」をめぐる思想的課題は、透谷など一部の先駆者がいたとはいえ、日露戦争以降の大正期における知識人層・文学者たちを中心に担われた。だが、解決として打ちだされた「超越」の思想的営為の多くは国家主義的な秩序・価値への「適応」に回収されてしまった。大正期の知識人層における「近代的自我」の形成・確立や個人主義精神の進展も結局は体制的動向にそくしたものが多く、それらは国家主義や消費社会の秩序・価値へ「適応」したものにすぎなかったのだ。

大杉・辻・白鳥という3人の知識人・文学者は、そうした明治後期から大正期にかけての日本社会特有の歴史的・社会的・文化的状況に強く影響を受けながら生きたことで、当時出現していた社会的諸傾向を内在的に体感していたといっていよい。そうした歴史的・社会的・文化的状況のもと、この3人は「脱・自分」の欲望を発動させることをとおして、自身を「ひとつ」に回収・拘束・固定化しようとしてくる社会的諸力と苦闘しつつその刻印を強烈に拒否しようとしていた。3つの個人的主体は苦闘の「場」でもあったのである。

独自の否定的思想をもつ3人の精神的営為は、社会的価値にすすんで「適応」したわけでもなく、知的青年層にみられた煩悶流行を真似したわけでもなく、たんなる絶望や悲観の心境に閉じこもるのでもなく、全てに無関心な懷疑者に終わるものでもなかった。3人は、宗教文化や生命観念などといった当時の超越的なものへ強烈に惹きつけられながら、そこへ同一化することを拒んだ個人的主体だったのである。

一見すると、このことはたんに知識人による日本の近代化批判にすぎないと思われるかもしれない。だが、3人にみられる「脱・自分」としての「社会的リアクション」はもっ

と独特である。それはどういうことか。

すでに確認したように、明治・大正期における近代的な自我意識はかなり複雑な事情をもつものだった。というのも、近代日本社会における「近代的自我」の内実が歴史的・社会的・文化的背景に応じて少しずつ変遷しているうえに、「一枚岩の自我」という形式としても確立・形成・固定される途上においてのものだったからである。言葉としては同じように「近代的自我」や「近代的な自我意識」と呼ぶことができるものの、事実としては3人にとっての「敵」がみな違っており、かつその「敵」の輪郭もはっきりしないものであった。3人の営為はそうした「敵」＝「近代的自我」にたいする「社会的リアクション」だったのである。

さらに3人の「社会的リアクション」を独特にしている点がある。それはこれらの個人的諸主体も当時の「近代的自我」と無縁ではなかったことだ。「近代的自我」も歴史的・社会的状況での文化的産物であるが、個人的主体もそうした状況やそこでの文化的産物から強い影響を被る1つの社会的な「場」である。文化的産物である「近代的自我」という形式・内実も、個人的主体という1つの「場」において形成されている。「脱・自分」じたいが自身にとりこまれた「近代的自我」のありようへの自身における主観的反応であった。

たとえ「脱・自分」を欲望する3人であっても、当時の「近代的自我」のありようを自分自身がとりこんでいるという事実からは逃れられない。むしろこの事実をどこかで認識できたからこそ、3人は「脱・自分」を欲しえたといえよう。

3人ともに近代的な自我意識や自然主義文学や社会主義などに目覚めたあとの知識人・文学者であるから、曲りなりにも目覚めてきた近代的な自我意識を全て捨て去って封建的な前近代的世界に埋没するというような後戻りは、けっして選択しえなかった。ましてや西洋文化の影響・憧憬が強い3人にはそうした選択肢がありえなかっただろう。「あて先」や「出口」としての具体的・実質的な目標・目的を拒んでいることから、3人は宗教的・文化的・政治的な何らかの超越的な立場にいたったわけでもない。宗教的体験をはじめとした強烈な「超脱」の境地などにでも至らないかぎり、個人的主体としての「場」を拒否したり、それが消失したりすることは不可能である。白鳥における「絶対の基準」の予感でさえも自覚的につかまれたものではなかった。

要するに、3人の個人的主体における自我意識とは次のものであった。すなわち、その当時において形成されてきた「近代的自我」を文学・思想あるいは社会生活などをつうじて呼び込み、それをある程度まで自分自身の精神の糧としつつも、つぎつぎと自身において固まり強くなってくる「近代的自我」としての粘着的ありようを批判的に自覚し、それを徹底的に取り払おうと拒否・否定、あるいはそこから脱出しようとした自我意識である。

「脱・自分」という点から考察するかぎり、少なくとも3人の自我意識にそういう側面があったことはたしかである。

こうした独特の共通性は、たとえ限られた範囲の現象だったとしても、やはりある種の「社会的リアクション」といえるものではないか。しかも、このことはキリスト教・社会主義・アナキズム・ダダイズム・ニヒリズム・自然主義文学・生命主義などといった特定の思想にはけっして還元することができないものだ。

本論は、以上のような「社会的リアクション」こそが大正期の日本社会における「脱・自分」の意義であったとみる。

8-4 本論の社会学的意義

大正期の日本社会における知識人・文学者たちの「脱・自分」の考察、およびそれについての議論がもたらす社会学的意義は次の4点である。

1 つめは、具体的・実質的な「あて先」や「出口」をもたない主観的離脱を社会学的に論じた点である。すでにみたように、バーガー＝ルックマンやコーエン＝ティラーなどをはじめとした従来の社会的離脱論は具体的・実質的なアイデンティティの移行先を想定するものだった。本論での考察と議論は、その想定を外した社会学的な主観的離脱論が可能であることを示すとともに、そうした新しい議論領域を実際に開拓したといえよう。したがって、従来の社会学的議論におけるアイデンティティ・自我意識の変容についての想定を本論は根本的な点において相対化する。アイデンティティ・自我意識などの変容が具体的・実質的な「あて先」や「出口」をもつとは必ずしも限らないのである。

本論での考察と議論は、近代社会における諸個人の主観的離脱という従来の離脱論の着眼点を引き受けつつも、それらが見落としていた「具体的・実質的な移行先をもたない主観的離脱」という論点を社会学に導入する。本論が扱ったのは、近代日本社会の「近代的自我」をめぐる「脱・自分」というかたちでの主観的離脱であった。

2 つめの社会学的意義は、歴史的・社会的・文化的な状況が異なるにしたがって「自分」のありようも「脱・自分」のありようも少しずつ異なる、という事実が示された点である。本論での考察にそくしていうと、明治・大正期の日本社会においては「近代的自我」のありようの変遷を確認でき、それぞれの時期に特有の「脱・自分」を見出せた。本論の具体的考察は、特定の歴史的・社会的・文化的状況（大正前中期・大正後末期・明治後期）における知識人層の「近代的自我」とそれへの否定的反応に着目することとおして、それらの変遷と違いを示しえた。逆にこのことは、大正期とは違った（たとえば現代的な）「脱・

自分」を新たなかたちで発見・分析できる可能性を示している。したがって、先駆的な大正期の「脱・自分」を論じることは現在の時点からみても十分に大きな意味があるだろう。

「脱・自分」論は、西洋近代社会における個人・社会を前提としない主観的離脱、いいかえれば西洋近代以外の歴史的・社会的・文化的状況のもとにある主観的離脱を考察するものだ。すでに論じたように、「一枚岩の自我」として確立・形成された西洋近代での自我意識といえども、ほんとうは紆余曲折を経た1つの歴史的・社会的・文化的構成物にほかならない。従来の議論のような西洋近代をモデルとする「一枚岩の自我」からの批判的脱出のみならず、ほんとうは西洋近代においても「一枚岩の自我」が確立・形成される途上においての脱出や主観的離脱があったはずなのだ。本論での考察と議論はその問題領域を逆照射する意義をもつ。

西洋近代社会への批判や相対化を論じた社会学的議論はたしかに多い。だが、社会学的な自我・自己・アイデンティティ論はいま述べたような問題領域を掘りおこすことではじめて「西洋近代」を相対化することが可能になるのではないか。管見のかぎり、そうした問題領域をきりひらいた社会学的研究はまだないように思われる。

3 つめの社会学意的意義とは、本論での具体的考察に従来の社会学的議論では掬いきれない「自分」像が含まれている点である。すなわち、近代社会と「近代的自我」が形成・確立する途上においてみられた、「ひとつ」のありようから常に外れつづける「自分」像である。さらに換言するなら、「ひとつ」のありように固定されることを拒みつづける、動的な社会的自己像・社会的自我像としての再帰的自己意識といってもよい。

この「自分」像を本論での考察にそくしていうなら、明治・大正期において形成・確立されてきた文学的・思想的な「近代的自我」をある程度まで自身の存在の精神的基盤として、そのいっぽうでは自身のなかで固まってくる標準的・統合的な「近代的自我」のありようを批判的に自覚し、それを徹底的に拒否・否定しようとする「自分」である。こうした「自分」像は、近代社会が確立した状況でのものとも現代社会のポストモダンの状況でのものとも異なっている。

本論は、こうした「自分」像を社会学的に把握し考察する道を拓くものである。こうした「自分」像の把握は、自我・自己・アイデンティティについての従来の社会学的議論の視野および前提を相対化し、拡充することに寄与する。いかに批判的に論じるにせよ、従来の諸議論のほとんどがすでに確立された西洋社会での近代的な自我意識を想定するものだったからである。

4 つめは、「脱・自分」や離脱論についての新しい社会学的議論の方向性を打ちだせる点である。本論での考察結果からは、少なくとも次の3つの論点があげられる（それぞれ大

杉・辻・白鳥のケースから導出される)。

まず、個人的主体が自分の感情(=「社会的感情」)を対象化する「脱・自分」である。この型の「脱・自分」は多くの場合、自身の感情の批判的把握として現れる。ある感情に強くとらわれつつ、そこから脱したい、脱することで現在の自分自身から逃げ出したいというアンビヴァレントな個人的主体の精神的問題を掬いあげるのである。それが論じることになるのは、現実生活での社会関係において重荷になった自分自身の感情を捉え、そこから脱出したいと欲するような態度である。

この型の「脱・自分」は、自身の身体・家庭環境・人間関係などが嫌で逃げ出したいという態度とは(むろん共存する場合も多いだろうが)直接的には異なる。また、自分の感情を昇華することとも異なる。

たとえば嫉妬という感情のケースを考えてみよう。誰かの成功を妬んでいる自分自身を強く意識しつつ、一種の規範意識からそうした嫉妬を感じている自分自身にはとても安住できずに、嫉妬を感じているという事実そのものを抑圧したり、ときに妬んでいる自分自身をも恥じ、苛み、否定したりする。「脱・自分」論は、この嫉妬の感情をつくりあげている当該社会の理想主義的な規範意識あるいは社会関係などを浮き彫りにし、その具体的な考察を可能にする。あるいは個人的主体における嫉妬の感情と自我意識との緊密な結びつきにメスを入れ、その結合や連動を歴史的・社会的・文化的に構成されたものとみて批判的に分析することを可能にする。

つぎに、個人的主体が超越的観念と自省的に距離をおこうとするなかでの「脱・自分」である。この型の「脱・自分」は、自分自身を否定する個人的主体に潜んだ、超越的観念の否定的媒介を暴きだすことが可能である。

この型の「脱・自分」は、目前の社会的現実の超越こそが抵抗的な態度を生む、という社会的抵抗についての一般的な考えかたを相対化する。この相対化は、数は少ないながらも存在するであろう、自省的な社会的抵抗をおこなう個人的主体を把握・考察するまなごしを社会学にもたらす。といっても、この型の「脱・自分」は超越的観念に回収されないような知的態度の保持を必ずしも意味しない。科学主義者や無神論者などが必ずしも「脱・自分」の欲望をもつわけではないからである。この型の「脱・自分」においても、やはり自分自身を構成する社会的諸要素を自覚し、そこから距離をおこうとするという再帰的な知的態度が前提となるだろう。

さらに、否定的な自己意識を突き詰めた先に、個人的主体の自我意識・自己意識の次元(の一部)が壊れるという現象である。さしあたって、これを自我意識・自己意識の「壊れ」と呼んでおこう。そうした「壊れ」体験への欲望を1つの「脱・自分」の欲望として

捉えるならば、その欲望が発動する個人的主体の歴史的・社会的・文化的条件を考察する可能性がひらかれる。

すでに確認したように、コーエン＝ティラーの社会的離脱論においては、「リアリティ脱落」が西洋近代社会に特有なものとされていた。だがこの自我意識・自己意識の「壊れ」という論点は、「リアリティ脱落」概念の西洋近代性を相対化し、それを別の歴史的・社会的・文化的状況のもとに置きなおして考察することを可能にする。本論での考察にそくしているならば、白鳥にみられた「死への跳躍」の体験などへの欲望を社会的離脱論に汲みあげることが可能になる。だとすると、そうした自我意識・自己意識の「壊れ」としての「リアリティ脱落」は、もはやコーエンらのように確立された近代社会・近代的個人だけを説明要因としえなくなるだろう。

「脱・自分」によって生じる「壊れ」の現象は、コーエンらが想定したような突如とした受動的体験としての「リアリティ脱落」以外に、能動的・積極的な観念的営為から発する「リアリティ脱落」体験が存在することを示している。この点で、「リアリティ脱落」体験の形式には少なくとも2種類あることになる。

いっぽう、この「壊れ」という論点は、意識的領域に限定されがちな社会学的自我論・自己論にたいして精神分析のいう無意識的領域とは違った非-意識的領域についての課題を新しく付け加え、その視野や想定を拡充する可能性をもつ。

本論での考察を介して見出されるこういった新しい論点の追加は、「脱・自分」論の拡充はもちろんのこと、自我・自己論や離脱論をはじめとした社会学的議論へも新しい課題を導入するものとなろう。

8-5 現代社会と「脱・自分」

自我・自己・主体・アイデンティティといった「自分」のありようが追求されたり、その新しい姿が模索されたりしてきた近現代の社会史の裏側では、つねにそれらの問題も生み出されている。ジェンダー・エスニシティ・ナショナリティ・セクシュアリティ・宗教的立場・政治的立場などの問題だけでなく、そこからの「脱アイデンティティ」や本論のような「脱・自分」といった問題もそうだろう。

とはいえ日本の現代社会では、第1章でもふれたように「脱・自分」のありようが大正期の知識人・文学者のものとは異なっている。近代社会の形成途上であった大正期と近代の成熟を通過した現代とでは、そもそも自我・自己のありようじたいが異なっているからである。また、現代では知識人層に限らず、情報テクノロジーの発達やグローバリゼーシ

ョンの進展などによって、自我意識・自己意識の担い手が一般の人びとにひろがってきた。それにともない、大正期に思想的・観念的な問題として抽象的にのみ捉えられていた自我・自己が、現代社会では人間関係的・社会心理的・身体的な問題としてより具体的に捉えられるようになってきた。

こうした点をふまえ、最後に現代社会における「脱・自分」の問題を展望しておきたい。

8-5-1 現代社会における「自分」

一定の制度的・文化的成熟を達成した現代社会では、自分を取りまく他人たちとの複雑な関係性が問題となってきた。それとともに、人びとの自分自身にたいする関心も他人たちのまなざしをとおしてさらに強いものとなる。

例はあちこちに見出すことができる。自己啓発やスピリチュアル・ブームはもちろんのこと、料理・藝術・スポーツなどの趣味活動からインターネットでの買い物・調べ物やブログ、SNSにおける即時的なコメント・返信にいたるまで、あるいは学びの成果を試す検定試験や資格取得さえも、一見すると他人とつながる手法をとりながら、実のところは自分自身への強烈な関心をもとにおこなわれている。むしろ、それらにエネルギーや時間や金銭を使うことによってこそ、他人との関係性がきわめて多様で断片的にもなっている現代人が、なんとか自分自身の生のバランスをとっているようにもみえる。

とくに現代における「自分らしさ」「私らしさ」という言葉の氾濫は、再帰的な自己意識やアイデンティティがすでに現実社会の日常生活を営む一般の人びとにとっての問題にまでなっていることを示している。

現代社会学がしばしば指摘してきたように、情報テクノロジーをとおした近代化とグローバル化とが進んだ結果、現代社会における人びとの自我意識・自己意識・アイデンティティは曖昧化・流動化・多元化している。社会的な関係性の網の目において諸個人の自我意識・自己意識・アイデンティティがたえずパッチワークのように作られ、作り直すことさえ比較的容易になってきている。ギデنزの用語を借りるなら、自己アイデンティティ (self identity) はモダニティのもたらす状況下で変わりやすい日常生活の諸経験や断片化する諸制度などをもとに作られるしかないうえに、再秩序化され続けなくてはならなくなったのである (Giddens, 1991=2005、210 頁)。

こうした現代人の自我意識・自己意識には、むしろ自分自身であることの「中核」といったようなものが認めがたい。三上剛史の卓抜な表現を借りれば、さまざまな状況に応じた複数の「…としての自分」がドーナツ状のネットワークを形成していて、その中心はある種の中空構造になっているからである。それが現代社会における自己の構造なのである。

(三上、2010、22 頁)。

とはいえ、複数の「…としての自分」のネットワークである自己構造の中心は、自分自身にとってはたんなる中空や無ではない。むしろ、さまざまな状況ごとに使い分けられるそうした多様な「…としての自分」という諸役割の背後に、観念的な仮構物としての「自分」＝「私」という 1 つの存在が重要な価値をもつものとして生じてくる。現代社会で生きる個人的主体の一貫性を保証するものとして、行為・行動管理者としての「自分」というありかたが強く要請されてくるのである。それはメタレベルの「自分」や「私」といってもよいだろう。

個人的諸主体にとって、現代社会における他人との関係性は非常に複雑・曖昧で流動化しているうえに、些細なことでも問題をひきおこしやすい危ういものでもある。そのため個人的主体においては、自分自身や自己の社会的状況をなんとか制御しようとする感覚が構築されてくる。つまり、自身において「中核の自己をもっているという感覚 a sense of having a core self」が必要になり、それが強く要請されるのである (Burkitt, 2008, p.167)。人びとの自分自身にたいする関心が強いものとなってしまうゆえんである。さまざまな領域でアイデンティティ問題が熱く語られるのも当然である。

このように、現代人の自我意識・自己意識には曖昧化・流動化・多元化している面があると同時に、その行為・行動管理者としての「自分」という意識・感覚が強烈に要請されてもいる。こうした現代人の自我意識・自己意識は、一見すると内面的にも社会関係的にもコントロールが行き届いた、うまくバランスのとれている安定した状態にもみえるかもしれない。

ところが、グローバリゼーションとモダニティが日常的な社会生活のすみずみにまで及び、そこに強烈な影響を与え続けている不安定な現代世界の情勢のもとでならば、いくら追求したところで、人びとが具体的で安定した「あて先」や「出口」をもつことは難しくなっている。先にも述べたように、もはや観念的・思想的な問題にとりくむ知識人層ではなくて、現実の日常生活を営む一般の人びとが、現代社会に特有のかたちで自分自身の存在に不安定さを感じるようになったのである。実際に、現代日本において一般の人びとが高度な自己コントロールと感情マネジメント (emotion management) を不安定な心理のままに強力におこなわざるをえなくなっているという社会的事態が、具体的に指摘され論じられているほどである (森、2000、192 頁) ^①。

8-5-2 現代社会における「脱・自分」

以上のような現代社会の不安定な社会関係をかながみれば、もはや一般的現象ともいえ

るまでになった「自分らしさ」「私らしさ」の追求や「自分探し」といった問題には、当然ながらその裏で主観的離脱のみならず、自分自身の否定・脱出という「脱・自分」の欲望・願望が多少とも隠されていると考えられる。現代では自我意識・自己意識・アイデンティティが流動化して不安定になっているがゆえに、自分自身を否定・脱出することへの心理的なハードルが下がっていると同時に、具体的・実質的な安定した「あて先」や「出口」をもつことも難しくなっているからである。

そのような現代社会での「自分」の状況から考えうる「脱・自分」のありようを、ここでは3パターンほどあげてみたい。

1 つには、自己構造のネットワークをなしている「…としての自分」を消去しようとするプロセスがあげられる。実際に、現代人の「自分らしさ」「私らしさ」の追求や「自分探し」などにおいては、現在の社会的自己の一部や多元的なアイデンティティの一面を消去しようとする契機が存在するのではないか。いかに現代人において自己意識の流動化が常態であるといっても、社会的自己やアイデンティティが自ら変移したり生成消滅したりするような性質のものではない以上、エネルギーを費やして現在の「…としての自分」を消去しようとする再帰的なプロセスが、自我意識にとってはある種の手ごたえをおびたものとして問題化されていてもいいはずである。

といってもこの説明だけでは抽象的すぎるので、この事態を役割距離 (role distance) をヒントにして述べてみよう。周知のように E.ゴフマンは役割距離を論じたが、それは役割のなかに当然含まれているとみなされる典型的な「虚構の自己 the virtual self」を積極的に拒否するものだった (Goffman, 1961=1985、95 頁、114-115 頁)。この役割距離論をヒントにして、内面化された単数あるいは複数の「…としての自分」(=典型的な「虚構の自己」) にたいして自覚的に距離をおいたりそこから脱出したりするような「脱・自分」の精神的・身体的営為を、現代社会の問題状況にそくして論じることはいかならうか。

2 つめのものとして、「…としての自分」という役割の背後にある「自分」=「私」という存在のほうを拒否・脱出・消去すること、すなわち現代社会を生きるうえで強烈に要請されるようになっている「行為・行動管理者としての『自分』」という意識・感覚を拒否・脱出・消去しようとするものがあげられる。残念ながら現時点ではそれを具体的に考察して論じる用意がないけれども、アイデンティティ概念が多元的なものとして捉えられるようになった問題状況を念頭において、現代社会を生きるうえで強烈に要請される「自分」の意識・感覚から脱し去ろうとする精神的・身体的営為を探りあて、現代社会に特有の問題として論じることが不可能ではないように思われる。

3 つめのものとして、現代社会特有の病理的現象を「脱・自分」という観点から再考す

ることがあげられる。これも現時点ではまだ詳細に論じる用意がないが、先の2つのものに比べると具体的な問題がみえやすい。複雑で不安定な社会関係において生じている現代社会特有の病理的現象（の一部）を「脱・自分」の現象として考察しなおす作業はおそらく不可能ではない。そのさい、現代社会に特徴的な「脱・自分」をより人間関係的・社会心理的・身体的な問題として捉えることになるだろう。

たとえば、自身を何らかのかたちで煩わしく思ったひとがしばしば摂食障害や自傷行為やオーバードーズなどの身体的加虐をおこなうことは、よく知られている事実である。現在の「自分」の状態から脱け出そうとする「脱・自分」の欲望の発動をそこに読みとることは不可能ではない。

一般に、自傷行為やオーバードーズをする若者の多くは、「死にたい」よりも「消えたい」「死んでもいいかな」「終わりたい」といった語を使った自己否定をしばしば表明する。事業の失敗や不治の病などによる自殺願望とは違い、その自己否定の多くは直接的で明確な動機がみられないものだ（山本、2006、117頁）。なかでも「消えてしまいたい」「いなくなりたい」という表現のうちにあるのは、おそらく自分の行為や感情や対人関係の問題などを、過去の記憶にあるものまでもすべて消去してしまいたいという思いだろう。それを悔恨や後悔といった語によって表すのは不充分だと思われる。現段階では妙な表現を使わざるをえないが、それはもっと「自分を失わせたい」ような願望なのではないだろうか。

あくまで1つの例ではあるが、過食嘔吐の症状に陥ったある女性の身体的・心理的状态として次のようなケースが報告されている（山口・ささらえ、1993）。この女性は自分が肥ってしまうという強い怯えをもち、「44キロでいたい。そのためには、また食べる量を減らさなくては」という強迫感に苛まれている。そして、反動としてのストレスによる過食を避けるべくその強迫感さえも必死で抑えており、板挟みの状態に陥っている。しかしながら彼女の場合は、強烈な食欲が空腹感と異なるものであり、その板挟みの緊張が破れて「食べたいと思うときはおなかがいっぱいでも食べる」のである（同、183頁）。そして彼女は過食と嘔吐を繰り返してしまう。彼女の言葉によると、こうした状況は「自分を本当以上に卑しめ、おとしめ、追いつめ、自己嫌悪で何も見えなくしてしまう」ものである（同、45頁）。

あらかじめ誤解を解いておけば、過食嘔吐などの自傷行為がつねに「脱・自分」をはらむというわけではない。このケースにおける、煩わしく感じている現在の「自分」のありようから脱け出そうとしても脱け出せないがゆえに彼女の精神が不安定になっている、という状態に本論は着目したいのである。すなわち、自分の身体や心理を再帰的にコントロールしようとした結果、かえってまったく正反対の状態に陥ってしまい、行き場のない「自

己嫌悪の泥沼」に彼女がはまりこんでしまっているという状態である。その「泥沼」の状態から脱しようとする苦闘は、たとえ身体や精神を追いつめる行為であっても、強烈に「自分を失わせる」というかたちをとらざるをえない。この意味では、身体的加虐の現象は「行為・行動管理者としての『自分』」という意識・感覚からの脱出と重なる部分があるようにも思われる。

むろん、こうした状態にある人びとをあっさり一纏めにして論じるのは、いかにも問題の理解が粗いといわざるをえないうえに、実際には無理でもある。しかし、少なくともこうした人びとが自分自身を否定し、いまの自分自身の状態から脱出しようと欲しつつも、具体的・実質的な安定した「あて先」や「出口」を見出せてはいない状態にあるということとはしかだろう。それは現代社会型の「脱・自分」であるといえないだろうか。

以上はあくまでも現時点での展望にとどまるものであるが、こうした「脱・自分」のありようは現代社会の問題に光をあてる新しい論点として社会学的にも十分な意義をもたらすように思われる。

注

①森はデュルケムの人格崇拜概念をもとに、現代社会における人格崇拜規範の高度化・厳格化を指摘する。現代人は個人の人格を相互に尊重すべき、神聖で侵してはいけないものとみなす義務・規範に従って生きている。そのため、自己コントロールとしての感情マネジメントが要求される（森、2000、53 頁、94 頁）。そのいっぽうで、諸個人は権利意識としての人格崇拜の欲望も満たされるようになる。それにつれて、自分に払われるべき敬意の期待の程度も高くなる。そして崇拜されるべき自分の人格イメージはさらに神聖化し、ますます膨れ上がってしまうとみられる（同、113 頁）。近年の感情社会学はこうした現代社会を「感情管理化社会」と呼び、その批判的把握を試みている（崎山、2005、27 頁）。

【参考文献】

- 阿部次郎（1951）『人格主義』羽田文庫。
- 阿部次郎（1968）『合本 三太郎の日記』角川選書。
- 秋山清（1976）『大杉栄評伝』思想の科学社。
- 秋山清編（1971）『権力の拒絶—アナキズムの哲学』風媒社。
- 荒川章二（2002）「規律化される身体」小森陽一・酒井直樹・島藺進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉編『近代日本の文化史 4 感性の近代』岩波書店、169—204 頁。
- 浅見洋（2009）『西田幾多郎—生命と宗教に深まりゆく思索』春風社。
- 飛鳥井雅道（1970）『近代文化と社会主義』晶文社。
- 阿閉吉男編（1958）『マンハイム研究』勁草書房。
- Bauman, Zygmunt (2009) “Identity in a Globalizing World”, Anthony Elliott and Paul du Gay (eds.) *Identity in Question*, Sage, pp.1-12.
- Berger, Peter L. (1963) *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*, Anchor Books. (=水野節夫・村山研一訳（1995）『社会学への招待』新思索社。)
- Berger, Peter L. and Thomas Luckmann (1967) *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Anchor Books. (=山口節郎訳（1977）『日常世界の構成—アイデンティティと社会の弁証法』新曜社。)
- Burke, Peter J. and Jan E. Stets (2009) *Identity Theory*, Oxford University Press.
- Burkitt, Ian (2008) *Social Selves: Theories of Self and Society*, 2nd Edition, Sage.
- Butler, Judith (1997) *The Psychic Life of Power: Theories in Subjection*, Stanford University Press. (=佐藤嘉幸・清水知子訳（2012）『権力の心的な生—主体化=服従化に関する諸理論』月曜社。)
- Cohen, Stanley and Laurie Taylor (1976), *Escape Attempts: The Theory and Practice of Resistance to Everyday Life*, Allen Lane. (=石黒毅訳（1984）『離脱の試み—日常生活への抵抗』法政大学出版局。)
- Durkheim, Émile (1893) *De la division du travail social*, F.Alcan. (=井伊玄太郎訳（1989）『社会分業論』講談社学術文庫。)
- Durkheim, Émile (1960) *Le Suicide: étude de sociologie*, nouvelle édition, PUF. (=宮島喬訳（1985）『自殺論』中公文庫。)
- Elias, Norbert (1991) *Die Gesellschaft der Individuen*, I, Auflage. (=宇京早苗訳

- (2000)『諸個人の社会—文明化と関係構造』法政大学出版局。)
- Erikson, Erik H. (1980) *Identity and the Life Cycle*, W. W. Norton & Company. (=西平直・中島由恵訳 (2011)『アイデンティティとライフサイクル』誠信書房。)
- Ferguson, Harvie (2009) *Self-identity and Everyday Life*, Routledge.
- 福武直 (1987)『日本社会の構造 第2版』東京大学出版会。
- 船津衛 (1983)『自我の社会理論』恒星社厚生閣。
- 船津衛 (1989)『ミード自我論の研究』恒星社厚生閣。
- 船津衛編 (1997)『G.H.ミードの世界—ミード研究の最前線』恒星社厚生閣。
- 船山信一 (1965)『大正哲学史研究』法律文化社。
- Giddens, Anthony (1991) *Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age*, Polity Press. (=秋吉美都・安藤太郎・筒井淳也訳 (2005)『モダニティと自己アイデンティティ—後期近代における自己と社会』ハーベスト社。)
- Goffman, Erving (1961) *Encounters: Two Studies in the Sociology of Interaction*, The Bobbs-Merrill Company Inc. (=佐藤毅・折橋徹彦訳 (1985)『出会い—相互行為の社会学』誠信書房。)
- 後藤将之 (1983)『ジョージ・ハーバート・ミード—コミュニケーションと社会心理学の理論』弘文堂。
- 後藤亮 (1966)『正宗白鳥 文学と生涯』思潮社。
- 濱田栄夫 (2012)『門田界限の道—もうひとつの岡山文化』吉備人出版。
- 原田勝正 (2010)『明治鉄道物語』講談社学術文庫。
- 原田敬一 (2004)「広がりゆく大都市と郊外」季武嘉也編『日本の時代史 24 大正社会と改造の潮流』吉川弘文館、187—221 頁。
- 橋川文三 (2005)『ナショナリズム—その神話と論理』紀伊国屋書店。
- 橋本毅彦・栗山茂久編著 (2001)『遅刻の誕生—近代日本における時間意識の形成』三元社。
- 速水融・小嶋美代子 (2004)『大正デモグラフィ—歴史人口学で見た狭間の時代』文春新書。
- 林宥一 (2000)『シリーズ日本近代からの問い④ 「無産階級」の時代—近代日本の社会運動』青木書店。
- 日比嘉高 (2002)『〈自己表象〉の文学史—自分を書く小説の登場』翰林書房。
- 日高昭二 (1995)「大杉栄再考」鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房新社、122—129 頁。

- 平石典子（2012）『煩悶青年と女学生の文学誌―「西洋」を読み替えて』新曜社。
- 平野謙（1962）「現世厭離の人・白鳥」『中央公論』12月特別号、中央公論社、268―274頁。
- 平田由美（2002）「『議論する公衆』の登場―大衆的公共圏としての小新聞メディア」小森陽一・酒井直樹・島藺進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉編『近代日本の文化史 3 近代知の成立』岩波書店、197―231頁。
- 久山康編（1956）『近代日本とキリスト教〔明治篇〕』創文社。
- 飛矢崎雅也（2005）『大杉榮の思想形成と「個人主義」』東信堂。
- 『本の手帖』（1965）『本の手帖 44 特集 辻潤の人と思想』昭森社。
- 兵藤正之助（1968）『正宗白鳥論』勁草書房。
- 飯島宗亨（1992）『自己について』未知谷。
- 生松敬三（1971）『現代日本思想史 4 大正期の思想と文化』青木書店。
- 今井清一（2006）『日本の歴史 23 大正デモクラシー』中公文庫。
- 今井清一編（2008a）『日本の百年 5 成金天下』ちくま学芸文庫。
- 今井清一編（2008b）『日本の百年 6 震災にゆらぐ』ちくま学芸文庫。
- 今村仁司編訳（2001）『現代語訳 清沢満之語録』岩波現代文庫。
- 猪木正道・勝田吉太郎編（1980）『世界の名著 53 プルードン バクーニン クロポトキン』中央公論社。
- 井上順孝編（1994）『現代日本の宗教社会学』世界思想社。
- 井上俊（1973）「遊びの思想」『死にがいの喪失』筑摩書房、99―131頁。
- 井上俊（1977）「パースペクティブとしての遊び―聖―俗理論からの展開」『遊びの社会学』世界思想社、113―155頁。
- 井上俊（1992）「日本文化の100年―「適応」「超越」「自省」のダイナミクス」『悪夢の選択―文明の社会学』筑摩書房、81―108頁。
- 石川啄木（1967）『啄木全集 第4巻』筑摩書房。
- 磯前順一（2003）『近代日本の宗教言説とその系譜―宗教・国家・神道』岩波書店。
- 磯野富士子（1960）「家と自我意識」『近代日本思想史講座 6 自我と環境』筑摩書房、67―109頁。
- 磯佳和（1998）『伝記考証 若き日の正宗白鳥―岡山編』三弥井書店。
- 板垣哲夫（1996）『近代日本のアナーキズム思想』吉川弘文館。
- 伊藤公雄（1993）『光の帝国／迷宮の革命―鏡のなかのイタリア』青弓社。
- 伊藤整（1973）「正宗白鳥」『伊藤整全集 第19巻』新潮社、160―192頁。

- 伊藤整 (1981) 『近代日本人の発想の諸形式 他4篇』 岩波文庫。
- 伊藤整 (2012) 『近代日本の文学史』 夏葉社。
- 岩永胖 (1972) 『自然主義の成立と展開』 審美社。
- 岩崎呉夫 (1964) 『大杉栄の妻 伊藤野枝伝—近代日本精神史の一側面』 七曜社。
- James, William (1892) *Psychology: Briefer Course*, Harvard University Press. (=今田寛訳 (1992 - 93) 『心理学 上・下』 岩波文庫。)
- 賀川豊彦 (2009) 『復刻版 死線を越えて』 PHP 研究所。
- 梶田叡一・溝上慎一編 (2012) 『自己の心理学を学ぶ人のために』 世界思想社。
- 柿本敏克 (2008) 「社会的アイデンティティ研究からみた自己の社会性」 下斗米淳編『自己心理学6 社会心理学へのアプローチ』 金子書房、65－84 頁。
- 鎌田慧 (2003) 『大杉栄 自由への疾走』 岩波現代文庫。
- 亀井勝一郎編 (1953) 『武者小路実篤詩集』 新潮文庫。
- 亀山佳明 (2008) 『夏目漱石と個人主義—〈自律〉の個人主義から〈他律〉の個人主義へ』 新曜社。
- 神立春樹 (1993) 『近代岡山県地域の都市と農村』 御茶の水書房。
- 金子光晴 (1991) 『ちくま日本文学全集 金子光晴』 筑摩書房。
- 片桐雅隆 (2011) 『自己の発見—社会学史のフロンティア』 世界思想社。
- 片上天弦 (2003) 「無解決の文学」 千葉俊二・坪内祐三編『日本近代文学評論選 明治・大正篇』 岩波文庫、125－129 頁。
- 加太こうじ (1977) 「漫画で見る大正時代」『大正および大正人』 創刊 9 月号、大正文化、115－130 頁。
- 片岡良一 (1979) 『片岡良一著作集 第7巻 自然主義研究』 中央公論社。
- 勝田吉太郎 (1966) 『アナーキスト—ロシヤ革命の先駆』 筑摩書房。
- 河上肇 (1947) 『貧乏物語』 岩波文庫。
- 紀平正美 (1916) 『自我論』 大同館書店。
- 北原糸子 (2011) 『関東大震災の社会史』 朝日選書。
- 北村透谷・勝本清一郎校訂 (1970) 『北村透谷選集』 岩波文庫。
- 小林敏明 (2010) 『〈主体〉のゆくえ—日本近代思想史への一視角』 講談社選書メチエ。
- 紅野謙介 (1995) 「透谷の「^{ライフ}生命」、藤村の「^{いのち}生命」」 鈴木貞美編『大正生命主義と現代』 河出書房新社、96－103 頁。
- Kropotkin, Petr A. (1915) *Mutual Aid: A Factor of Evolution*, W. Heinemann. (=大杉栄訳・同時代社編集部現代語訳 (1996) 『相互扶助論』 同時代社。)

- 倉橋健一（1990）『辻潤への愛—小島キヨの生涯』創樹社。
- 倉田百三（1968）『愛と認識との出発』角川文庫。
- 桑山敬己（2004）「大正の家族と文化ナショナリズム」季武嘉也編『日本の時代史 24 大正社会と改造の潮流』吉川弘文館、222—257 頁。
- Mannheim, Karl (1952) *Ideologie und Utopie*, Schulte-Bulmke Verlag Frankfurt am Main. (=高橋徹・徳永恂訳（2006）『イデオロギーとユートピア』中公クラシックス。)
- 丸山真男（1960）「忠誠と反逆」『近代日本思想史講座 6 自我と環境』筑摩書房、377—471 頁。
- 正宗白鳥（1983—86）『正宗白鳥全集』全 30 巻、福武書店。
- 松尾邦之助編（1967）『ニヒリスト 辻潤の思想と生涯』オリオン出版社。
- 松尾尊兌（1990）『大正デモクラシーの群像』岩波書店。
- 松尾季子（1987）『辻潤の思い出』『虚無思想研究』編集委員会。
- Mauss, Marcel (1968) *Sociologie et anthropologie*, 4^e éd., PUF. (=有地亨・山口俊夫訳（1977）『社会学と人類学 II』弘文堂。)
- McGuire, Meredith B. (2002) *Religion: the Social Context*, 5th edition, Belmont, CA: Wadsworth Thompson Learning. (=山中弘・伊藤雅之・岡本亮輔訳（2008）『宗教社会学—宗教と社会のダイナミックス』明石書店。)
- McLuhan, Marshall (1962) *The Gutenberg Galaxy: The Making of Typographic Man*, University of Toronto Press. (=森常治訳（1986）『グーテンベルクの銀河系—活字人間の形成』みすず書房。)
- Mead, George Herbert (1934) *Mind, Self, Society, from the standpoint of a social behaviorist*, edited and with an introduction by Charles W. Morris, The University of Chicago Press. (=河村望訳（1995）『精神・自我・社会』人間の科学社。)
- Merton, Robert King (1957) *Social Theory and Social Structure: Toward the Codification of Theory and Research*, The Free Press. (=森東吾・森好夫・金沢実・中島竜太郎訳（1961）『社会理論と社会構造』みすず書房。)
- 三上剛史（2010）『社会の思考—リスクと監視と個人化』学文社。
- 南博編（1965）『大正文化』勁草書房。
- 三島寛（1970）『辻潤—芸術と病理』金剛出版。
- 宮川透・土方和雄（1971）『現代日本思想史 2 自由民権思想と日本のロマン主義』青木書店。
- 宮本久雄（1991）『聖書と愛智—ケノーシス（無化）をめぐる』新世社。

- 宮元啓一（2008）『インド哲学の教室—哲学することの試み』春秋社。
- 宮崎学（2000）『神に祈らず—大杉栄はなぜ殺されたのか』飛鳥新社。
- 三好十郎（1968）「『日本製』ニヒリズム」梅原猛編『戦後日本思想体系 3 ニヒリズム』筑摩書房、160—176 頁。
- 溝上慎一（1999）『自己の基礎理論—実証的心理学のパラダイム』金子書房。
- 森鷗外（1995）「かのように」『灰燼・かのように 森鷗外全集 3』ちくま文庫、255—291 頁。
- 森鷗外（2000）「予が立場」『鷗外随筆集』岩波文庫、133—137 頁。
- 森岡清美（2005）『明治キリスト教会形成の社会史』東京大学出版会。
- 森真一（2000）『自己コントロールの檻—感情マネジメント社会の現実』講談社選書メチエ。
- 武者小路実篤（1999）『お目出たき人』新潮文庫。
- 永嶺重敏（2004）『〈読書国民〉の誕生—明治 30 年代の活字メディアと読書文化』日本エディタースクール出版部。
- 中島国彦（1995）「内的生命としての自然—自然観の変容から見た大正文学の出発」鈴木貞美編『大正生命主義と現代』河出書房新社、166—173 頁。
- 中村雄二郎（1971）『現代日本思想史 3 明治国家の秋と思想の結実』青木書店。
- 中村雄二郎（1976）「日本の近代と村落共同体」中村雄二郎・木村礎編『村落・報徳・地主制—日本近代の基底』東洋経済新報社、1—20 頁。
- 生井知子（2005）『白樺派の作家たち—志賀直哉・有島武郎・武者小路実篤』和泉選書。
- 成沢光（1997）『現代日本の社会秩序—歴史的起源を求めて』岩波書店。
- 成田龍一（1998）『「故郷」という物語—都市空間の歴史学』吉川弘文館。
- 成田龍一（2002）「時間の近代—国民=国家の時間」小森陽一・酒井直樹・島藺進・千野香織・成田龍一・吉見俊哉編『近代日本の文化史 3 近代知の成立』岩波書店、1—51 頁。
- 成田龍一（2007）『日本近現代史④ 大正デモクラシー』岩波新書。
- 夏目漱石（1978）「現代日本の開化」『私の個人主義』講談社学術文庫、37—66 頁。
- 西田毅・和田守・山田博光・北野昭彦編（2003）『民友社とその時代—思想・文学・ジャーナリズム集団の軌跡』ミネルヴァ書房。
- 野村隈畔（1922）『自我の研究』京文社。
- 布川弘（2005）「都市化と都市問題の成立」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座 8 近代の成立』東京大学出版会、193—217 頁。
- 小田切秀雄（1960）「日本における自我意識の特質と諸形態」『近代日本思想史講座 6 自

- 我と環境』筑摩書房、9—65 頁。
- 小田切秀雄（1970）『北村透谷論』八木書店。
- 小川英司（1997）『新版 G・H・ミードの社会学』いなほ書房。
- 岡義武（1969）『日本近代史体系 5 転換期の大正』東京大学出版会。
- 桶谷秀昭（1985）「白鳥の陽画と陰画」『正宗白鳥全集 第 10 巻』月報第 17 号、福武書店。
- 大岩鉦（1971）『正宗白鳥論』五月書房。
- 大門正克・安田常雄・天野正子編（2003）『近現代日本社会の歴史 近代社会を生きる』吉川弘文館。
- 折原脩三（1980）『「老いる」の構造』日本経済評論社。
- 大沢正道（1971）『大杉栄研究』法政大学出版局。
- 大沢正道編（1975）『虚無思想研究 上・下』蝸牛社。
- 大嶋仁（2004）『ミネルヴァ日本評伝選 正宗白鳥』ミネルヴァ書房。
- 大杉栄（1995）『大杉栄全集』全 14 巻、日本図書センター。
- おしだとしこ（2008）『正宗白鳥—死を超えるもの』沖積舎。
- 酒井潔（2005）『自我の哲学史』講談社現代新書。
- 佐古純一郎（1995）『近代日本思想史における人格観念の成立』朝文社。
- 作田啓一（1972）『価値の社会学』岩波書店。
- 作田啓一（1993）『生成の社会学をめざして』有斐閣。
- 作田啓一（1995）『三次元の人間—生成の思想を語る』行路社。
- Sartre, Jean-Paul (1943) *L'être et le néant*, Gallimard. (=松浪信三郎訳 (2007) 『存在と無』ちくま学芸文庫。)
- 佐々木基一（1985）「不敵な面魂」『正宗白鳥全集 第 22 巻』月報第 18 号、福武書店。
- 佐藤春夫（1998）「『風流』論」『定本 佐藤春夫全集 第 19 巻』臨川書店、213—238 頁。
- Schivelbusch, Wolfgang (1977) *Geschichte der Eisenbahnreise: Zur Industrialisierung von Raum und Zeit im 19. Jahrhundert*, Hanser Verlag. (=加藤二郎訳 (1982) 『鉄道旅行の歴史—19 世紀における空間と時間の工業化』法政大学出版局。)
- 千石英世（1998）「解説 孤独地獄と分身」正宗白鳥『何処へ／入江のほとり』講談社文芸文庫、292—306 頁。
- 瀬沼茂樹（1985）『大正文学史』講談社。
- Shneidman, Edwin S. (1993) *Suicide as Psychache: A Clinical Approach to Self-Destruction Behavior*, Rowan & Littlefield Publishers, Inc. (=高橋祥友訳 (2005) 『シュナイドマンの自殺学—自己破壊行動に対する臨床的アプローチ』金剛出版。)

- 鹿野政直 (1973) 『大正デモクラシーの底流— “土俗” 的精神への回帰』NHK ブックス。
- 嶋田厚・野田茂徳・田代慶一郎・飯沢耕太郎・宮田登 (1979) 『大正感情史』日本書籍。
- 清水澄子 (2002) 『ささやき』勉誠出版。
- 相馬御風 (1981) 『相馬御風著作集 別巻 1』名著刊行会。
- 相馬庸郎 (1981) 『日本自然主義再考』八木書房。
- Stirner, Max (1845) *Der Einzige und Sein Eigentum*, zweite. Auflage, Leipzig, Verlag.
(=片岡啓治訳 (1967-68) 『唯一者とその所有』現代思潮社。)
- 末木文美士 (2004a) 『近代日本の思想・再考 I 明治思想家論』トランスビュー。
- 末木文美士 (2004b) 『近代日本の思想・再考 II 近代日本と仏教』トランスビュー。
- 杉森久英 (1999) 「白鳥の幻想」『近代作家追悼文集成 第 38 巻』ゆまに書房、218-223 頁。
- 勝呂奏 (1996) 『正宗白鳥 明治世紀末の青春』右文書院。
- 隅谷三喜男 (1968) 『日本の社会思想—近代化とキリスト教』東京大学出版会。
- 住友陽文 (2005) 「大衆ナショナリズムとデモクラシー」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座 第 9 巻 近代の転換』東京大学出版会、29-56 頁。
- 住吉雅美 (1997) 『哄笑するエゴイスト—マックス・シュティルナーの近代合理主義批判』風行社。
- 鈴木大拙 (2007) 『無心ということ』角川ソフィア文庫。
- 鈴木貞美 (1995) 「「大正生命主義」とは何か」鈴木貞美編 (1995) 『大正生命主義と現代』河出書房新社、2-15 頁。
- 鈴木貞美 (1996) 『「生命」で読む日本近代—大正生命主義の誕生と展開』NHK ブックス。
- 多田道太郎編 (1984) 『日本の名著 46 大杉栄』中央公論社。
- 高木護 (1979) 『辻潤—「個」に生きる』たいまつ社。
- 高橋英夫 (1986) 『異郷に死す 正宗白鳥論』福武書店。
- 高橋英夫 (1994) 「人と作品 「眠り」と「覚醒」」正宗白鳥『内村鑑三／我が生涯と文学』講談社文芸文庫、277-293 頁。
- 高橋新吉 (2003) 『ダダイスト新吉の詩』日本図書センター。
- 高橋由典 (1996) 『感情と行為—社会学的感情論の試み』新曜社。
- 高村直助 (1994) 「産業革命と現代」高村編『近代日本の軌跡 8 産業革命』吉川弘文館、1-24 頁。
- 高野澄 (2006) 『風狂のひと辻潤—尺八と宇宙の音とダダの海』人文書館。
- 武林無想庵 (2002) 「性慾の触手」大岡昇平・平野謙・佐々木基一・埴谷雄高・花田清輝

- 編『新装版 全集・現代文学の発見 第1巻 最初の衝撃』學藝書林、164－220頁。
- 武田清子（1960）「自己超越の発想」『近代日本思想史講座Ⅲ 発想の諸形式』筑摩書房、63－100頁。
- 竹田純郎（2007）『モダンという時代—宗教と経済』法政大学出版局。
- 武田友寿（1984）『「冬」の黙示録 正宗白鳥の肖像』YMCA出版。
- 竹久夢二（2003）「東京災難画信」『夢二と花菱・耕花の関東大震災ルポ』クレス出版、3－43頁。
- 竹村民郎（2004）『大正文化 帝国のユートピア—世界史の転換期と大衆消費社会の形成』三元社。
- 竹中労（2000）『断影 大杉栄』ちくま文庫。
- 竹内整一（1988）『自己超越の思想—近代日本のニヒリズム』ペリカン社。
- 竹内洋（1997）『立身出生主義—近代日本のロマンと欲望』NHKライブラリー。
- 玉川信明（2005）『日本アウトロー烈傳1 放浪のダダイスト辻潤—俺は真性唯一者である』社会評論社。
- 田辺明雄（1977）『評伝 正宗白鳥』學藝書林。
- 田中保隆（1972）「近代評論集Ⅱ解説」『日本近代文学大系 58 近代評論集Ⅱ』角川書店、10－38頁。
- 谷沢永一（1989）『大正期の文藝評論』中公文庫。
- 田山花袋（2003）「露骨なる描写」千葉俊二・坪内祐三編『日本近代文学評論選 明治・大正篇』岩波文庫、91－98頁。
- Taylor, Charles (1989) *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*, Harvard University Press. (=下川潔・桜井徹・田中智彦訳 (2010)『自我の源泉—近代アイデンティティの形成』名古屋大学出版会。)
- Taylor, Charles (2004) *Modern Social Imaginaries*, Duke University Press. (=上野成利訳 (2011)『近代—想像された社会の系譜』岩波書店。)
- 壺井繁治（2002）「頭の中の兵士」大岡昇平・平野謙・佐々木基一・埴谷雄高・花田清輝編『新装版 全集・現代文学の発見 第1巻 最初の衝撃』學藝書林、268－270頁。
- 坪内祐三編（2000）『明治の文学 第5巻 二葉亭四迷』筑摩書房。
- 手塚富雄（1999）「白鳥の死と宗教」『近代作家追悼文集成 第38巻』ゆまに書房、240－246頁。
- 寺澤浩樹（2010）『武者小路実篤の研究—美と宗教の様式』翰林書房。
- 朝永三十郎（1946）『近世に於ける「我」の自覺史』寶文館。

- Travisano, Richard V. (1981) “Alternation and Conversion as Qualitatively Different Transformations”, Gregory P. Stone and Harvey A. Farberman, *Social Psychology through Symbolic Interaction*, Second Edition, John Wiley & Sons, Inc., pp.237-248.
- 辻潤 (1969-70) 『辻潤著作集』1-6・別巻、オリオン出版社。
- 辻潤・玉川信明 (1996) 『辻潤 孤独な旅人』五月書房。
- 鶴見俊輔 (1965) 「大正期の文化」『岩波講座 日本歴史 19 現代 2』岩波書店、289-323 頁。
- 土田杏村 (1936) 「文化主義原論」『土田杏村全集 第2巻』第一書房、267-374 頁。
- 筒井清忠 (1995) 『日本型「教養」の運命—歴史社会学的考察』岩波書店。
- 内田義彦・塩田庄兵衛 (1959) 「知識青年の諸類型」『近代日本思想史講座IV 知識人の生成と役割』筑摩書房、235-282 頁。
- 上野千鶴子編 (2001) 『構築主義とは何か』勁草書房。
- 上野千鶴子編 (2005) 『脱アイデンティティ』勁草書房。
- 上山春平編 (1984) 『日本の名著 47 西田幾多郎』中央公論社。
- 梅原猛編 (1968) 『戦後日本思想体系 3 ニヒリズム』筑摩書房。
- 梅森直之 (1990) 「大杉栄の精神史の一齣—「無政府主義の手段は果して非科学的乎」にみる二重の屈折」『初期社会主義研究』第4号、初期社会主義研究会、65-81 頁。
- 梅森直之 (2002) 「芸術としての労働運動—大杉栄における「歴史」の問題」『初期社会主義研究』第15号、初期社会主義研究会、52-64 頁。
- 我妻洋 (1987) 『社会心理学入門 (下)』講談社学術文庫。
- 鷺田清一 (1996) 『じぶん・この不思議な存在』講談社現代新書。
- 和辻哲郎 (1947) 『ゼエレン・キェルケゴオル』筑摩書房。
- Weber, Max (1913) “Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie” *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. J.C.B.Mohr, 1922, Tübingen, S.403-450. (=林道義訳 (1968) 『理解社会学のカテゴリー』岩波文庫。)
- Weber, Max (1947) “Typen der Herrschaft, Erster Teil, Kap.III u. Dritter Teil Kap. I-VI” *Wirtschaft und Gesellschaft, Grundriss der Sozialökonomik*, III. Abteilung, J.C.B.Mohr, Tübingen, 3. Aufl., S.603-817. (=濱嶋朗訳 (2012) 『権力と支配』講談社学術文庫。)
- 山口和宏 (2004) 『土田杏村の近代—文化主義の見果てぬ夢』ぺりかん社。
- 山口直孝 (2011) 『「私」を語る小説の誕生—近松秋江・志賀直哉の出発期』翰林書房。
- 山口節郎 (1982) 『社会と意味—メタ社会学的アプローチ』勁草書房。

- 山口椿・ささらえゆうな（1993）『ブリミアナー^{サイコパス}—精神病質と自己破壊』青弓社。
- 山本健吉（1975）『正宗白鳥—その底にあるもの』文藝春秋。
- 山本夏彦（1993）『無想庵物語』文春文庫。
- 山本紀子（2006）『”消えたい”症候群—リストカットとオーバードーズ 生への処方箋を考える』教育資料出版会。
- 山本武利（1981）『近代日本の新聞読者層』法政大学出版局。
- 柳田泉・勝本清一郎・猪野謙二編（2000）『座談会 明治・大正文学史（2）』岩波現代文庫。
- 柳田國男（1993）『明治大正史 世相篇』講談社学術文庫。
- 安田浩（1994）『大正デモクラシー史論—大衆民主主義体制への転形と限界』校倉書房。
- 安田浩（2005）「階級と解放—大正社会主義の諸相」歴史学研究会・日本史研究会編『日本史講座 第9巻 近代の転換』東京大学出版会、87—120頁。
- 吉田精一（1955）『自然主義の研究 上巻』東京堂出版。
- 吉田精一（1958）『自然主義の研究 下巻』東京堂出版。

謝辞

本研究を進めるにあたっては、たいへん多くの方々にお世話になりました。とても全員のお名前をあげることができないほどのです。ここでは、京都大学において博士論文の研究に直接関わってくださった方々のお名前だけをあげたく思います。

文学研究科の伊藤公雄先生、田中紀行先生、人間・環境学研究科の高橋由典先生に感謝いたします。

伊藤先生には「脱・自分」研究の方向性を指導していただきました。歴史感覚や社会的知識が弱い私にたいして、さまざまな面白いアイデアをいつもわかりやすく、惜しみなく、エネルギーに教えてくださいました。お忙しい先生のお時間を割いていただき、こちらが申し訳なく思うほどでした。本研究は先生のご指導のもとに生まれました。

田中先生は記述上の細かい問題点をいつも丁寧に指摘してくださり、不勉強な私が悩んでいた用語の問題などについての相談も快く受けて頂き、ほんとうに救われました。

高橋先生は学部時代から私を温かく見守ってくださって、いつも丁寧なコメントを下さり、社会学研究を進めるにあたっての大きな問題点や方向性だけでなく、ときに研究者としてのありかたを教えてくださいました。

また、社会学研究室の松居和子さんには、長年にわたり、いろいろとお世話になりました。スケジュールの点だけでなく、こちらからの質問にたいするきめの細かいご返答やご配慮などによって、何度となく助けていただきました。

ありがとうございます。